UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

ETHOSUL CREŞTINISMULUI ANTIC

(CURS MASTER)

Pr. Prof. Dr. Daniel Benga

București, 2016

ETHOSUL CREŞTINISMULUI ANTIC
Pr. Prof. Dr. Daniel Benga

"Deci Biserica, în toată Iudeea şi Galileea şi Samaria, avea pace, zidindu-se şi umblând în frica de Domnul, şi sporea prin mângâierea Duhului Sfânt" (F.Ap. 9, 31)

[1] Simeon Bătrânul, monah din Siria, trăitor în secolele IV-V.

X. Istorie şi eshatologie

---

[2] Sfântul Efrem Sirul, Imnul XIX în cinstea lui Iulian Sabas.
[3] Poemul II, I, 93.

Motivaţia cursului

Sfânta Scriptură ne revelează istoria biblică ca o istorie a iubirii, a păcatului, a pocăinţei şi a iertării. O astfel de istorie întâlnim de-a lungul veacurilor în biserică, deoarece istoria bisericii se naşte din modul în care este înţeles şi trăit mesajul Scripturii, ca mesaj adresat de către Dumnezeu omului. Lumea Sfintei Scripturi şi cea a bisericii primelor veacuri apare pentru omul modern ca una aflată dincolo de realitatea cotidiană şi mundană. Ii vedem, de ex. pe martirii care mor pentru Hristos şi ne întrebăm de ce noi nu putem nici măcar trăi pentru El.

Acest curs este o călătorie într-o lume antică, veche, trecută, dar al cărui ethos ar trebui să fie mereu prezent în mintea şi viaţa noastră, deoarece Duhul Sfânt care o mângâia are aceleaşi daruri mângâietoare şi pentru noi. Este o călătorie într-o lume cunoscută formal şi cel mai adesea sub formă de clişee. După ce vom cunoaşte această lume, atât cât mai este astăzi posibil vom continua călătoria din trecut în prezent, venind de acolo încărcaţi cu bogăţii pentru viaţa şi sufletul nostru. Ne întoarcem la izvoare nu pentru a rămâne acolo, ci pentru a gusta din apa dătătoare de viaţă a începuturilor, revenind apoi plini în lumea noastră modernă. Va trebui pentru aceasta să înţelegem şi să descifrăm resorturile ultime ale acestei lumi, pentru a le activa în lumea zilelor noastre.

Drumul călătoriei creştine este Paştele, Învierea. Ce înseamnă însă bucuria Învierii? **Viaţa nouă** care a răsărit din mormânt în urmă cu aproape 2000 de ani, dăruită potenţial tuturor de către Hristos şi real în ziua Botezului nostru. Dar oare câţi dintre noi ne mai luăm botezul în serios? Ce a însemnat această nouă viaţă răsărită din mormânt pentru creştinii antichităţii este ţel al cursului la care participaţi. Nu este o abordare anacronică, deoarece actualitatea ei se naşte din veşnicia revelaţiei lui Hristos şi trăirea ei în viaţa de zi cu zi.
Cunoaştem itinerariile fascinante în ceea ce priveşte manifestarea credinţei omului creştin (istoria mentalităţilor) jalonate în ultimele decenii de mari istorici francezi: Georges Duby a interogat pietrele şi imaginile catedralelor,[4] Jacques Le Goff a urmărit geneza purgatoriului,[5] Jean Delumeau a evidenţiat spaimele şi speranţele mitice ale Occidentului,[6] Georges Minois a scrutat tenebrele infernului şi orizontul viitorului[7] etc. (toţi sunt istorici laici)
Nu numai istoricii laici occidentali, dar şi teologii catolici şi cei protestanţi au găsit noi itinerarii pentru explorarea credinţei creştinilor din trecut. În România istoriografia laică şi cea bisericească au reuşit trasarea marilor etape ale istoriei Bisericii, rămânând la prezentarea politicii bisericeşti a împăraţilor diverselor imperii sau state, istoria conciliilor şi a patriarhilor, a relaţiilor cu celelalte Biserici etc. Ne propunem în demersul nostru să "coborâm" de la instituţie la mădularele acesteia, la frământările, angoasele, tristeţile şi

---

[4] Georges Duby, *Le Temps des cathédrales. L'art et la société 980-1420*, Gallimard, Paris, 1976.
[5] Jacques Le Goff, *Naşterea Purgatoriului*, Vol. 1-2, Trad. Maria Carpov, Meridiane, Bucureşti, 1995. (Gallimard, Paris, 1981)
[6] Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIV[e]-XVIII[e] siècle)*, Fayard, Paris, 1978.
[7] Georges Minois, *Histoire des enfers*, Fayard, Paris, 1992; *Histoire de l'avenir: des prophètes à la prospective*, Fayard, Paris, 1996.

bucuriile lor, la lacrimile şi zâmbetele lor, la modul întâlnirii lor ca persoane şi comunitate cu Hristos cel Înviat.

Punctul de plecare îl constituie reflecţia asupra întrebării: ce este biserica? "Communio sanctorum" este cea mai scurtă formulare a fiinţei bisericii. Sfântul Niceta de Remesiana (+414) este primul teolog creştin care a comentat un Simbol de Credinţă ce conţinea formula "communio sanctorum": "Ce este Biserica altceva decât adunarea tuturor sfinţilor! Căci de la începuturile lumii patriarhii Avraam, Isaac şi Iacob sau profeţii sau apostolii sau ceilalţi drepţi, care au fost, sunt şi vor fi, formează o singură Biserică, fiindcă au fost sfinţiţi într-o credinţă şi o mărturisire, pecetluiţi într-un Duh şi uniţi într-un trup. Hristos este mărturisit şi vestit în Scriptură ca fiind Capul acestui trup. Eu spun încă mai mult: chiar îngerii, puterile şi stăpâniile din înălţime sunt uniţi cu această Biserică una. ... Aşadar crede că în această Biserică una vei obţine comuniunea sfinţilor."[8]

Din punct de vedere istoric nu se mai poate preciza dacă "communio sanctorum" se referea la "sancta" sau la "sancti"[9], adică la cumuniunea cu Sfintele Daruri euharistice sau la comuniunea creştinilor întreolaltă, ştiut fiind că Sfântul Apostol Pavel întrebuinţa termenul de "sfinţi" pentru toţi membrii primelor comunităţi creştine. Factic poate fi constatată o contopire a celor două înţelesuri: comuniunea persoanelor prin participare la aceleaşi sfinte taine[10].

Comunitatea creştină diferea de celelalte asociaţii sau colegii ale lumii antice nu numai prin faptul că era o grupare eterogenă, ci şi datorită celor două "cetăţenii", pământească şi cerească, obţinută în urma convertirii prin botez, pe care membrii săi le deţinea, asigurându-le drepturi şi datorii. Participarea la Liturghia euharistică ca laudă a oamenilor şi a îngerilor reînnoia apoi neîncetat unitatea creştinului cu Hristos şi cu ceilalţi fraţi[11], devenind sursă de putere pentru "Liturghia de după Liturghie", adică slujirea adusă lumii şi oamenilor de către creştin.

Comunitatea descrisă are un ethos propriu, născut din ethosul iudaic radicalizat şi transformat calitativ uneori până la limita puterilor umane de către Mântuitorul Hristos în cunoscuta Predică de pe Munte prin celebrele formulări: "Aţi auzit că s-a zis celor de demult... Eu însă vă spun vouă..." (Mt. 5, 21-22, 27-28, 31-34, 38-39, 43-44).

O istorie a bisericii care se vrea consecventă cu propriul concept ecleziologic, trebuie să îşi focuzeze interesul tocmai asupra vieţii acestei comunităţi, încercând să îi descrie ethosul. Ethosul exprimă identitatea unei grupe, neputându-se vorbi de un ethos individual[12], şi este

---

[8] Niceta de Remesiana, *De symbolo*, 10 (A. E. Burn ed., *Niketa of Remesiana. His Life and Works*, Cambridge, 1905, p. 48).

[9] Werner Elert crede că formula latină "sanctorum communio" nu poate fin interpretată numai în două sensuri, ci în trei, patru sau mai multe. Cf. Werner Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin, 1954, p. 166-169.

[10] Cf. Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, zweite Auflage, Verlag Beck, München, 1997, p. 33-34.

[11] Euhariastia este întâi o taină a adunării. Adunarea în Biserică este prima lucrare liturgică, baza întregii Liturghii. Merg la Biserică pentru a alcătui Biserica împreună cu celelalte mădulare, pentru a fi ceea ce am devenit prin Botez, adică mădular în sensul deplin şi absolut al trupului lui Hristos. Cf. Alexander Schmemann, *Euharistia Taina Impărăţiei*, Trad. Boris Răduleanu, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 28-29.

[12] Cf. Thomas Schmeller, *Neutestamentliches Gruppenethos*, în Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament, hrsg. von Johannes Beutler, Herder, Freiburg, 2001, p. 120-121.

format din totalitatea normelor şi valorilor care determină şi marchează decisiv comportamentul unei comunităţi umane. Ethosul se referă astfel la un mod de viaţă. Pentru comunitatea creştinilor ethosul este tocmai interpretarea, aplicarea şi trăirea credinţei în limbaj comportamental. Invers, regula credinţei este cea care întemeiază ethosul. Acest lucru înseamnă că nu este vorba în acest caz numai despre un simplu ethos uman, ci despre un ethos al acţiunii dumnezeieşti, aşadar un ethos teocentric şi teopraxic. Întâlnirea cu Hristos, foarte adesea intermediată de lumea îngerilor, sau cu Cuvântul Său devine premiză necesară a credinţei şi fundamentul oricărei convertiri la creştinism în primele veacuri. De aceea, ne aflăm în faţa ethosului unei grupe ancorate în realitatea lumii inteligibile, care participă la dinamica istoriei văzute într-o manieră nebănuită de noi[13]. (Dumnezeu şi Ingerii săi)

Paul Ricoeur spunea că viaţa se află sub istorie, iar a o scrie este o poveste neterminată[14]. Cu atât mai mult, faptul de a descrie viaţa care se naşte din întâlnirea omului cu Dumnezeu este echivalent cu situarea în faţa unor antinomii şi paradoxii inexprimabile.

[13] Cf. Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, p. 100. Un singur exemplu este acela al intervenţiei îngerilor în procesul convertirii. Intervenţiile angelice, postulate şi acceptate numai prin intermediul credinţei, determină în mod fundamental destine, care trăiesc o nouă viaţă sau îşi duc viaţa într-un alt mod după întâlnirea cu îngerul.

[14] Cf. Paul Ricoeur, p. 612.

I. O peregrinare prin marile urbe antice creştine ale spaţiului mediteranean

Cu puţin timp înainte de întruparea Fiului lui Dumnezeu în istorie romanii mai aveau de cucerit numai partea din răsăritul Mării Mediterane pentru a închide în graniţele imperiului lor întregul spaţiu din jurul acestei mări. Istoria Bisericii antice este strâns legată de graniţele Imperiului Roman, în cadrul căruia s-a născut şi s-a dezvoltat. Cu toate acestea, istoria creştinismului antic s-a desfăşurat şi în afara graniţelor lumii greco-romane, fiind de amintit în primul rând Imperiul Persan, unde după cele mai recente cercetări existau comunităţi creştine deja din secolul întâi[15].

În timp ce capitala imperiului păgân era Roma - cetatea prin excelenţă - proslăvită ca *Roma aeterna*, centrul istoriei creştine s-a aflat întru început în satele Galileii, iar mai apoi la Ierusalim.

Istoria creştină începe într-o regiune aflată la marginea imperiului, în nişte sate neînsemnate populate de pescari. Deja de la ieslea din Betleem, unde Dumnezeu alege să coboare în lume şi în istorie şi până la încheierea activităţii pământeşti Hristos arată "nebună înţelepciunea lumii acesteia", alegând mereu cele smerite şi aparent neînsemnate. Activitatea Sa nu se desfăşoară nici în Ierusalim şi nici în oraşele renumite din jurul Mării Galileii, ci în satele Ţării Sfinte. Evanghelia Sa era mereu prilej de scandal, trebuind să trăiască mai mult în afara oraşelor, decât în interiorul lor, "căci ai Săi nu L-au primit". Pelerinul care merge pe urmele lui Hristos poate remarca faptul că locurile memoriale ale activităţii Sale se află în afara cetăţilor, pe munţi, pe dealuri sau pe malurile apelor. Câteva zile în cetatea Ierusalimului au fost de ajuns pentru a fi răstignit. Din satele aflate în jurul Mării Galileii şi-a început creştinismul drumul victorios în lumea păgână antică, dominată de idolatrie şi politeism, aducând un mesaj nou, Evanghelia, vestea cea bună, propovăduită de Fiul lui Dumnezeu Întrupat, Iisus Hristos.

Universalismul mesajului creştin adresat tuturor oamenilor, popoarelor şi păturilor sociale a fost exprimat în mod concis de Sfântul Apostol Pavel. În Hristos nu mai există nici iudeu, nici elin, nici sclav, nici liber, nici bărbat, nici femeie, ci toţi sunt una (Gal. 3, 28). Astfel oamenii nu mai sunt diferenţiaţi ca în dreptul roman în funcţie de statutul individual, etnic, sexual, social sau politic, nici nu sunt definiţi ca în stoicism pornind de la egalitatea naturală, ci în baza unei egalităţi de creaturi, toţi fii ai unui unic Dumnezeu[16]. Mesajul evanghelic înglobează şi priveşte lumea întreagă. Hristos cel Înviat îşi trimite ucenicii să propovăduiască vestea cea bună tuturor neamurilor până la capătul lumii, dincolo de orice bariere naţionale, etnice, lingvistice sau culturale. Primele secole creştine confirmă viziunea unei misiuni fără frontiere[17].

[15] O excelentă sinteză a istoriei creştinismului persan în secolele al 3-lea şi al 4-lea oferă Georg Günther Blum, *Zur religionsgeschichtlichen Situation der persischen Kirche im 3. und 4. Jahrhundert*, în idem, >>In der Wolke des Lichtes<<. Gesammelte Aufsätze zu Spiritulität und Mystik des Christlichen Ostens, hrsg. von Karl Pinggéra, (OIKONOMIA 40), Erlangen, 2001, p. 199-221.

[16] Michael Meslin, *La personne*, în René Rémond (editor), Les grandes inventions du christianisme, Paris, 1999, p. 51.

[17] Andrea Riccardi, *L'universalité*, în René Rémond (editor), *op. cit.*, p. 13.

1. Ierusalimul și Palestina

O scurtă istorie a cetății sfinte a creștinilor

Yerushalayim (oraşul păcii) în ebraică, *el-Quds* (cel sfânt) în arabă este locul unde sub procuratorul roman Ponţiu Pilat a fost răstignit şi a înviat Mântuitorul Hristos, devenind prin aceasta Cetatea Sfântă a creştinilor.
Ierusalimul numără azi peste 600.000 locuitori (450.000 evrei, 150.000 musulmani şi 18.000 creştini), fiind locuit încă din mileniul 4 î.d.H. de o populaţie semită. Numele oraşului apare pentru prima oară pe tăbliţele de lut de la Ebla (Nordul Siriei) din anul 2400 î.d.H., ca Urusalim = Oraşul mântuirii (păcii). Din secolul 20 î.d.H. au locuit aici canaaniţii, oraşul intrând în secolul al 12-lea î.d.H. în posesia triburilor lui Israel, situându-se după împărţirea pământului exact între teritoriile triburilor Iuda şi Veniamin. În anul 998 împăratul David (1010-970) a reuşit să cucerească Ierusalimul de la iebusiţi (aşa au numit iudeii populaţia canaanită din Ierusalim), declarându-l capitală a imperiului, iar prin aducerea Chivotului în oraş, acesta a devenit centrul spiritual al celor 12 triburi ale lui Israel. Regele Solomon (970-930) a extins oraşul spre nord, l-a înconjurat cu un zid puternic şi a construit pe Muntele Moria templul şi palatul său personal. Rămânând capitala Imperiului de Sud, Ierusalimul a fost cucerit de asirieni în 587, care au distrus templul şi oraşul. După robia babilonică oraşul şi templul au fost reconstruite de către principele Zorobabel și arhiereul Iosua, fiind sfințit în anul 516. În 332 Ierusalimul ajunge sub stăpânire greacă, fiind anexat după moartea lui Alexandru Macedon regatului elenistic al Ptolemeilor din Egipt, care au arătat respect față de iudaism. În anul 198 este cucerit de Antioh IV Epifanes, rege din dinastia elenistică seleucidă a Siriei, care a încercat elenizarea forțată a evreilor, interzicând Tora și circumcizia. Aceasta a declanșat revolta fraților Macabei, în timpul războaielor purtate de aceștia (167-165 î.d.H.) evreii reușind recucerirea templului, în cinstea căreia prăznuiesc până azi sărbătoarea numită *Hanuca* - sărbătoarea luminilor. Până la cucerirea Ierusalimului în anul 63 î.d.H. de trupele lui Pompei, Iudeea a fost stăpânită de regi din dinastia Macabeilor, numită și a Hașmoneilor. În provinciile puţin elenizate romanii au lăsat familiile domnitoare la conducerea acestora, dar sub autoritatea romană. În Palestina se luptau Antigonos şi Irod cel Mare pentru domnie. Primul s-a aliat cu parţii, trib de origine iraniană stabilit din secolul al 3-lea î.d.H. în vestul Asiei, şi a cucerit Ierusalimul din mâinile romanilor, devenind rege şi mare arhiereu, la fel ca înaintaşii săi.

Dinastia irodiană și relațiile acesteia cu Noul Testament

Irod cel Mare - Idumeul[18] era fiul cel mic al lui Antipater, procurator al Iudeii din anul 47 î.H., care l-a asociat la domnie pe Irod în Galileea și pe Fasael în Ierusalim. După ce în anul 43 î. H.

[18] Edomiţii erau urmaşii lui Esau şi se aflau în secolul al 2-lea î.d.H. în regiunea Hebronului. Au fost cuceriţi de Macabei, siliţi la circumcidere şi incorporaţi în poporul iudeu. Cu toate acestea conştiinţa apartenenţei la

Antipater este ucis, cei doi fii luptă cu Antigonus, ultimul macabeu, care s-a aliat cu parţii. Fasael este luat captiv, sinucigându-se în captivitate, iar Irod fuge.
Numit rege al Iudeii de către Antonius în anul 40, Irod cel Mare a cucerit Ierusalimul cu ajutorul trupelor romane în anul 37 î. H. şi a fost încoronat rege cu acordul lui Antonius, căruia îi aparţinea partea de răsărit a imperiului. După bătălia de la Actium din anul 31 î.d.H., când Octavian îl învinge pe Antonius, Irod cel Mare a reuşit să câştige favorurile acestuia. Octavian Augustus (31 î.d.H.-14 d.H.) i-a dat titlul de "rex socius et amicus populi Romani". Irod construieşte şi reamenajează vechiul templu, care va purta numele de "al doilea templu", întăreşte fortăreaţa Antonia din Ierusalim şi construieşte oraşele Cezareea la Marea Mediterană şi Samaria sub numele Sebaste, în care ridică două mărețe temple în cinstea lui Augustus. Nu deţine demnitatea de mare arhiereu, dar limitează competenţele Sinedriului. Și-a eliminat toți adversari cu sânge rece, ucigându-l pe fiul său Alexandru, născut din macabeanca Mariamne, în anul 7. î. Hr. și pe fiul său cel mare Antipater cu cinci zile înainte de a muri. În ultimii ani ai domniei sale s-a născut Mântuitorul Hristos în Betleem (Lc. 1, 5) și a avut loc uciderea pruncilor din jurul orașului în care s-a născut Hristos (Mt. 2, 16-18). Irod a murit în anul 4 î.d.H., după 34 de ani de domnie, în vârstă de 70 de ani, după ce a avut 10 soții și 6 copii, iar regatul său a fost împărţit de fiii acestuia: Archelau, Irod Antipa și Filip. Archelau a primit partea de sud a regatului, iar Irod Antipa și Filip câte un sfert din partea de nord, de aceea s-au numit tetrarhi. Un al doilea Filip, născut cu cea de-a doua Mariamne, a devenit soțul Irodiadei, nepoata lui Irod cel Mare.
Fiul său cel mare, **Archelau**, a rămas rege al Iudeii şi Samariei numai până în anul 6 d.H., regatul său fiind transformat în provincie romană şi administrat de un procurator[19]. Acesta rezida în Cezareea Palestinei şi venea ocazional la Ierusalim cu prilejul marilor sărbători iudaice. Al cincelea procurator a fost Ponţiu Pilat, în timpul căruia a fost răstignit Iisus Hristos. Ca autoritate supremă iudaică exista Sinedriul în fruntea căruia se afla marele arhiereu. Arhiereii Ana (6-15) şi Caiafa (18-36) au fost direct implicaţi în procesul Mântuitorului.
Iosif şi Maria care fugiseră în Egipt din cauza lui Irod cel Mare s-au reîntors în Nazaret, unde domnea regele **Irod Antipa** (4 î. - 39 d.H.) al Galileii şi Pereii, al doilea fiu al lui Irod cel Mare din samarineanca Malthake. A avut capitala la Sepphoris, construind și orașul Tiberiada, în cinstea împăratului Tiberiu, un oraș cu totul elenist. Apare în Noul Testament de mai multe ori sub numele de Irod Tetrarhul sau regele Irod. El s-a îndrăgostit de cumnata și nepoata sa Irodiada, soția fratelui Filip (nu Tetrarhul), căsătorindu-se cu aceasta și alungând-o pe soția sa de origine arabă, fiica regelui Aretas al IV-lea din Petra. Irod Antipa este cel care a poruncit să fie arestat proorocul Ioan Botezătorul, deoarece acesta îl mustra pentru păcatele grele în care trăia, închizându-l în fortăreața Macherus, la est de Marea Moartă. Aici a fost tăiat capul Sfântului Ioan Botezătorul. Iosif Flaviu consideră că motivul pentru care a fost

poporul ales nu a fost niciodată foarte puternică, alianţele lui Irod şi ale urmaşilor acestuia cu romanii demonstrând acest lucru.
[19] Cf. Joachim Gnilka, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1999, p. 27.

executat acesta este faptul că Irod se temea de o răscoală a mulţimilor care se strângeau în jurul lui[20].

Mântuitorul îl numește „vulpe“ (Lc. 13, 32) și s-a întâlnit cu el personal în cadrul procesului de dinaintea răstignirii, fiind prezent de paștile iudeilor la Ierusalim. Pilat îl trimite pe Mântuitorul la Irod Antipa, pentru a-l audia, auzind că era din Galileea, pentru că Irod era Tetrarh al Galileii. A așteptat ca Iisus să facă o minune, căci auzise de El, dar nu a vorbit deloc cu el, așa că la îmbrăcat cu hlamidă roșie și batjocorindu-l la trimis la Pilat, iar cei doi – Irod și Pilat – s-au făcut prieteni în acea zi (Lc. 23, 6-15).

În anul 39 d. H. s-a deplasat la Roma pentru a obține titlul de rege, obținut deja de Irod Agripa I în anul 37 d.H. de la împăratul Caligula. Este acuzat că pregătea un complot împreună cu parții, fiind exilat în Sudul Galiei, unde a și murit.

Filip Tetrarhul (4 î. – 34 d. H.) a primit ca moștenire Bataneea, Trahonitis și Auranitis, regiuni aflate în partea de Nord-Est a Mării Galileii. A fost căsătorit cu Salomea, fiica Irodiadei, dar nu au avut copii. A reconstruit orașul Panea, căruia i-a dat numele Cezareea Filipi, în cinstea împăratului Tiberiu (14-37). În acest oraș, Mântuitorul i-a întrebat pe ucenici: „Cine zic oamenii că sunt Eu, Fiul Omului?“. Petru a răspuns: „Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu“ (Mt. 16, 13-16). A fost cel mai drept din neamul său, regiunea stăpânită de el fiind incorporată după moartea sa în regatul lui Irod Agripa I.

Irod Agripa I (41-44) a fost educat în Roma, fiind fratele Irodiadei și nepot al lui Irod cel mare. Prietenia cu Caligula (37-41) i-a adus domnia asupra teritoriilor lui Filip Tetrarhul și Irod Antipa, iar urcarea pe tron a împăratului Claudiu (41-54) a adus și Samaria şi Iudeea sub autoritatea sa, restuarând marele regat al lui Irod cel Mare. Pentru a-şi arăta loialitatea faţă de iudei, a pornit persecuţii împotriva creştinilor, încarcerându-l pe Sfântul Apostol Petru (F. Ap. 12, 1-18). Tot în vremea sa, Apostolului Iacov, fiul lui Zevedei, i-a fost tăiat capul cu sabia[21]. În anul 44 se afla în Cezareea Palestinei, unde a fost adulat ca zeu de poporul aflat acolo, dar a murit din cauza judecății lui Dumnezeu, mâncându-l viermii (F. Ap. 12, 19-23).

Irod Agripa II, fiul lui Irod Agripa I, a fost tetrarh al Galileii, trăind în incest cu sora sa Berenice. În timpul războiului romanilor împotriva iudeilor s-a aliat cu aceştia, lucru ce denotă conştiinţa neapartenenţei sale la poporul iudeu[22]. Irod Agripa II l-a audiat pe Apostolul Neamurilor în Cezareea în anul 60 împreună cu procuratorul Festus, înaintea trimiterii acestuia la Roma spre a fi judecat. În cuvântarea ţinută de Sfântului Apostol Pavel în faţa acestora el a relatat public despre momentul convertirii sale şi a apărat mesianitatea lui Hristos, plecând de la profeţiile vechitestamentare. Marea harismă a întemniţatului pentru Hristos l-a cucerit în aşa măsură pe regele Irod Agripa II, încât acesta a mărturisit: "Cu puţin de nu mă îndupleci să mă fac şi eu creştin!" (F. Ap. 26, 28). S-a aliat cu romanii, iar după distrugerea Ierusalimului a plecat la Roma, unde a murit la adânci bătrâneți.

Creștinismul în Ierusalim și Palestina până în veacul al IV-lea

---

20 Josephus Flavius, *Antichităţi iudaice*, II, trad. de Ioan Acsan, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001, p. 454.
21 Cf. Joachim Gnilka, *op. cit.*, p. 29.
22 Cf. Joachim Gnilka, *op. cit.*, p. 30.

Începând cu anul 30 d. H. în fruntea Bisericii Ierusalimului s-a aflat Iacov, "fratele Domnului". Hegesip, evreu convertit la creştinism, care a trăit în generaţia imediat următoare apostolilor, renumit datorită călătoriilor întreprinse prin marile centre creştine, a relatat în *Memoriile* sale despre Iacov fratele Domnului că a fost primul episcop al Ierusalimului, fiind aşezat la conducerea Bisericii de către apostolii înşişi.[23] Mărturia dată de acesta pentru mesianitatea lui Hristos şi faptul că a desfăşurat o misiune deosebită convertindu-i pe mulţi conducători evrei la creştinism i-au atras ura iudeilor, care l-au ucis aruncând-l de pe aripa templului[24]. În timp ce tronul său episcopal putea fi văzut încă în vremea lui Eusebiu de Cezareea[25], mormântul său se poate vedea până azi în valea Chidronului, alături de cel al profetului Zaharia şi al lui Abesalom.

Între anii 34-37, atunci când Apostolul Pavel a făcut prima vizită la Ierusalim, nu a întâlnit aici decât pe Petru şi pe Iacov fratele Domnului (Gal. 1, 18-19), pe care l-a vizitat şi după sosirea la Ierusalim din cea de-a treia călătorie misionară în anul 58 (F. Ap. 21, 18)[26]. Prin urmare, ceilalţi apostoli nu se mai aflau în Cetatea Sfântă în vremea aceea, fiind împrăştiaţi deja printre neamuri spre a-L vesti pe Hristos.

Moartea lui Iacov fratele Domnului s-a întâmplat cu puţin timp înaintea asediului lui Vespasian asupra Ierusalimului, aproximativ în anul 62, fiind iniţiată de către marele arhiereu Anania din partida saducheilor, care s-a folosit de dreptul de procurator în timpul vacanţei dintre procuratorii romani Porcius Festus şi Albinus, lucru care a dus la destituirea sa din funcţia sacerdotală[27].

Războiul iudeo-roman izbucnit în mai 66 din cauza jefuirii casei templului de către procuratorul roman Florus urmărea eliberarea iudeilor de sub jugul romanilor, fiind iniţiat de zeloţi. Vespasian şi Tit au condus armatele romane, cucerind în anul 70 Ierusalimul, iar în 73 ultima fortăreaţă a zeloţilor, Masada[28]. Templul a fost distrus, încetând astfel cultul jertfelor, evreilor nerămânându-le mai departe decât tora.

Comunitatea creştină din Ierusalim, compusă din creştini dintre evrei, a părăsit cetatea înainte de izbucnirea războiului iudaic datorită unei "proorocii împărtăşite mai marilor acestei cetăţi"[29], mutându-se la Pella, oraş păgân din Pereea. Nu se ştie mai nimic despre istoria posterioară mutării la Pella a comunităţii ierusalimitane.

---

[23] Acesta este diferit de "Iacov al lui Alfeu" şi de "Iacov, fratele lui Ioan", ambii fiind fiii lui Zevedei. Fericitul Ieronim şi după el teologii romano-catolici îl identifică pe Iacov al lui Alfeu cu Iacov fratele Domnului, afirmând prin aceasta că este numai văr cu Mântuitorul, în timp ce răsăritenii, urmând lui Clement, Origen şi Epifanie, susţin că el este deosebit de apostoli. O prezentare a persoanelor cu numele de Iacov care apar în Evanghelie prezintă. André Benoit, *Personajele din Evanghelie numite Iacov*, în *Originile creştinismului*, trad. de Gabriela Ciubuc, Editura Polirom, Iaşi, 2002, p. 208-210.

[24] Cf. Eusebiu, Ist.bis., II, 23, 4-20. Iosif Flavius vorbeşte despre omorârea sa cu pietre Cf. Josephus Flavius, *Antichităţi iudaice*, II, p. 571.

[25] Cf. Eusebiu, Ist.bis., VII, 19.

[26] Privitor la importanţa sa ca episcop al Ierusalimului cf. Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1955, p. 52-53.

[27] Cf. Josephus Flavius, *Antichităţi iudaice*, II, p. 571.

[28] O descriere amănunţită a războiului oferă Josephus Flavius, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, trad. de Gheneli Wolf şi Ion Acsan, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999.

[29] Cf. Eusebiu, Ist.bis., III, 5, 3.

Intenţia împăratului Adrian de a construi în locul Ierusalimului oraşul păgân *Aelia Capitolina*, cât şi un decret care interzicea circumcizia au condus la o a doua revoltă condusă de Bar Cohbar (fiul stelei) între anii 132-135. După înăbuşirea revoltei şi dărâmarea Ierusalimului a fost construit pe locul templului un sanctuar în cinstea lui Jupiter, evreilor fiindu-le interzis accesul în oraş sub pedeapsa cu moartea. În secolul al 4-lea le era permis accesul în oraş numai în ziua de 8 august (ziua distrugerii oraşului de către Tit), pentru a plânge lângă vechiul zid al templului[30]. De atunci până azi evreii se roagă zi şi noapte la Zidul Plângerii pentru binele personal, al poporului lor, dar şi pentru reconstruirea templului distrus[31].
Împăratul a construit în acelaşi timp deasupra locului unde se aflase Golgota şi Mormântul Mântuitorului, locuri cunoscute de creştinii vremii prin tradiţie şi respectate ca atare, un terasament de piatră, pe care a fost ridicat un templu în cinstea zeiţei Afrodita. Ceea ce trebuia să fie o victorie a păgânismului s-a arătat însă aproape 200 de ani mai târziu a fi fost providenţă divină, deoarece această platformă a protejat locurile sfinte ale creştinilor, astfel încât la începerea săpăturilor de către Constantin cel Mare în anul 326 stânca Golgotei şi peştera Învierii au fost găsite intacte.
Locul creştinilor dintre iudei a fost luat imediat după răscoala lui Bar Cohbar de o comunitate de creştini dintre păgâni, dat fiind faptul că iudeii nu mai aveau voie să intre în oraş. Primul episcop cunoscut al acestora a fost Marcu[32], iar lista acestora redată de Eusebiu nu conține nume iudaice, ci grecești sau semite. Limba comunității este de acum cea greacească.
Istoria comunităţii creştine din Aelia[33] rămâne foarte puţin cunoscută până la sfârşitul secolului al 3-lea. Pe la anul 212/213 este documentat faptul că unii creştini peregrinau la Ierusalim, Eusebiu amintindu-l pe episcopul Alexandru din Capadocia, care "a pornit spre Ierusalim să se roage şi să viziteze locurile sfinte", rămânând apoi chiar episcop în oraşul sfânt[34]. El este întemeietorul unei biblioteci în Ierusalim, din care Eusebiu a folosit numeroase documente la redactarea *Istoriei bisericeşti*[35]. A murit ca martir în timpul persecuției lui Deciu (249-251). În timpul persecuțiilor din timpul lui Diocleţian (286-306) sunt atestați o serie de martiri palestinieni în celebra scriere eusebiană *Despre martirii din Palestina*, între care strălucește Pamfilus, profesorul lui Eusebiu.
Datorită faptului că episcopul de Cezareea Palestinei îşi avea reşedinţa în capitala provinciei, care era în acelaşi timp sediu al guvernatorului, acesta avea primatul în faţa celui de Aelia. Episcopul cetăţii sfinte a făcut însă mereu parte din conducerea sinodală a Bisericii din Palestina.
Împăratul Constantin cel Mare "mânat de Duhul lui Dumnezeu"[36] a căutat în anul 326 locul în care a fost răstignit şi înmormântat Hristos, redescoperind sub terasa templului zeiţei

[30] Cf. Joachim Gnilka, *op. cit.*, p. 31-32.
[31] Valoarea spirituală pe care acest zid rămas din templu o are pentru evrei este arătată şi de faptul că cele mai scumpe locuinţe din lume sunt locuinţele aflate în imediata apropiere a acestui zid. Pe vechiul loc al templului se ridică azi moscheea El-aqsa, al treilea loc sfânt al musulmanilor după Meca şi Medina.
[32] Cf. Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4. Auflage, Leipzig, 1965, p. 638.
[33] Eusebiu însuşi numeşte oraşul astfel cf. Eusebiu, Ist.bis., VI, 20, 1.
[34] Cf. *ibidem*, VI, 11, 2.
[35] Cf. *ibidem*, VI, 20, 1.
[36] Eusebius, Vit. Const., III, 26, 4.

Afrodita, ridicat din porunca împăratului Adrian, stânca Golgotei, iar în apropierea acesteia Mormântul. Imediat după extraordinara descoperire a scris episcopului Macarie al Ierusalimului să chivernisească lucrurile împreună cu guvernatorul provinciei astfel încât deasupra acestor locuri sfinte să fie ridicată o biserică. Viitorul sfânt locaş trebuia să umbrească prin frumuseţea lui "până şi cele mai mândre zidiri din oraşele noastre"[37]. Astfel s-a născut un complex arhitectonic format din *Martyrion*, o bazilică cu cinci nave, un atrium unde se afla stânca Golgotei şi *Rotonda* ce înconjura peştera Mormântului. La sfinţirea din anul 336 au participat mitropoliţi şi episcopi din Macedonia, Panonia, Mysia, Persia, Bitinia, Tracia, Cilicia, Capadocia, Siria, Mesopotamia, Fenicia, Arabia, Palestina, Egipt şi Libia[38].
Serviciile liturgice săvârşite în acest loc au cunoscut o bogăţie şi o frumuseţe neîntâlnite până în zilele noastre, aici formându-se structura cultului divin zilnic şi a anului liturgic aşa cum le cunoaştem până azi. Sfântul Chiril al Ierusalimului spunea catehumenilor pe care îi pregătea pentru botez într-una din catehezele sale prebaptismale: "Acest loc al Golgotei este mijlocul lumii"[39]. Din acest "centru al lumii" ierarhii întorşi de la ceremonia de sfinţire a Bisericii Sfântului Mormânt, cât şi marile valuri de pelerini care au trecut pe acolo începând cu secolul al 4-lea au preluat elemente de ritual, liturgică şi arhitectură, pe care le-au pus în practică în locurile de origine.
Această dezvoltare a ritualului liturgic este dublată la mijlocul secolului al 4-lea de activitatea misionară a amintitului episcop Chiril al Ierusalimului, renumit prin celebrele sale cateheze pre- şi postbaptismale (mistagogice), transmise până azi, în care ne învaţă că orice experienţă religioasă autentică nu poate avea loc în afara spaţiului eclezial.
Construirea Bisericii Învierii[40], cât şi a altor locaşuri de cult în Ierusalim şi împrejurimi, dezvoltarea cultului şi intensa activitate teologică desfăşurată în secolul al 4-lea în oraşul sfânt au adus comunităţii din Ierusalim o recunoaştere pancreştină, sancţionată prin ridicarea episcopului de Ierusalim la rangul de patriarh, ocupând locul al cincelea în Pentarhie după Roma, Constantinopol, Alexandria şi Antiohia.
La sfârşitul secolului al 4-lea şi începutul secolului al 5-lea Locurile Sfinte de la Ierusalim devin patria multor asceţi veniţi din toate colţurile pământului. Fericitul Ieronim s-a aşezat într-o chilie lângă peştera Naşterii din Betleem, fiind urmat de o serie de patriciene romane, între care s-au remarcat Paula, Eustochia, Melania cea Bătrână şi Melania cea Tânără. La începutul secolului al 5-lea acestea au întemeiat cu concursul ierarhului locului o serie de mânăstiri pe Muntele Măslinilor[41]. Paladie, Rufin din Aquileea şi Evagrie Ponticul sunt alte personalităţi care au trăit în acea vreme la Ierusalim sau în împrejurimile lui[42]. Într-o

[37] *Ibidem*, III, 31, 1.
[38] *Ibidem*, IV, 43, 1-4.
[39] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, trad. de pr. prof. Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, Bucureşti, 2003, p. 210.
[40] O prezentare detaliată a complexului arhitectonic al Sfântului Mormânt în secolul al 4-lea oferă: Georg Kretschmar, *Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit*, în: Heribert Busse – Georg Kretschmar, Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1987, p. 29-111.
[41] Cf. *Viaţa Cuvioasei Melania, senatoarea romană*, în Cuvioasa Melania Romana Binefăcătoarea sau cum devin bogaţii sfinţi, Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 209 ş.u.
[42] Cf. Paladie, *Istoria Lausiacă*, trad. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1993, p. 85, 95-96.

scrisoare adresată de Paula, ucenică a Fericitului Ieronim, prietenei sale Marcela spre a o ademeni să vină din Italia la Ierusalim îi scrie acesteia că acolo pot fi întâlnite cele mai importante personalităţi ale lumii creştine de atunci, iar corurile care psalmodiază în Ierusalim aparţin tuturor naţiunilor lumii[43]. Astfel, la începutul secolului al 5-lea Ierusalimul devenise într-adevăr un veritabil centru al lumii creştine, tradiţiile şi spiritualitatea sa sale iradiind în întregul spaţiu mediteranean, dar şi în Asia şi Africa.

Creștinismul în Palestina, Fenicia și Arabia

Către 190 sunt atestate numele episcopilor Teofil de Cezareea și Narcis de Ierusalim, care au participat la un sinod legat de data Paștelui, al cărui loc și an nu sunt cunoscute. Cezareea a devenit în veacul al III-lea un al doilea important centru creștin al Palestinei, în special prin școala întemeiată acolo de Origen, care a fost primit de către episcopul Teoctist al Cezareii în anii 239-240. Biblioteca creată la Cezareea, alături de cea de la Ierusalim întemeiată de episcopul Alexandru în veacul al III-lea, au fost izvorul de unde Eusebiu de Cezareea a luat scrierile necesare redactării *Istoriei Bisericești*, un izvor însemnat pentru istoria creștină a primelor trei veacuri.

În restul Palestinei, creștinismul nu s-a bucurat de un real succes în primele patru veacuri, în special datorită opoziției iudaismului. La Sinodul I Ecumenic de la Niceea sunt menționați 20 de episcopi palestinieni. Aceștia veneau din orașe aflate în regiunile cele mai elenizate. Sebaste, Aila, Scitopolis, Gadara, Neapolis, Nikopolis, Lydda, Ierihon, Ascalon, Iamnia și Gaza sunt principalele scaune episcopale atestate la începutul veacului al IV-lea. În Diocezareea și Tiberiada, orașele unde s-a retras elita rabinilor, creștinismul nu a pătruns, la fel în Nazaret sau Capernaum. La sate creștinismul a reușit să devină majoritar abia în veacurile următoare.

În Fenicia, credința creștină a pătruns rapid în ținuturile elenizate ale coastelor mediteraneene, iar mai târziu și în ținuturile muntoase estice. Tyrul este sediu episcopal din veacul al II-lea, fiind locul unde Origen a murit după 251. În 254 episcopul Marinus al Tyrului era menționat de Dionisie al Alexandriei printre ierarhii al căror renume depășește granițele propriei eparhii. După terminarea persecuțiilor, în anul 314 a fost sfințită aici o minunată Biserică, considerată de Eusebiu de Cezareea, „cea mai frumoasă din câte erau în Fenicia", ocazie cu care Eusebiu a rostit și cuvântul festiv, în care pe lângă o minunată lecție de teologie a istoriei bisericii ieșită din persecuții, descrie și arhitectura acesteia[44]. La rugămintea episcopului Paulin al Tirului, Eusebiu a redactat cel puțin cartea a zecea a *Istoriei Bisericești*. Alte centre episcopale atestate erau Ptolemais (Acra), Tripoli și Beryt (Beirut). În ținuturile stâncoase din interior ale Munților Liban și Antiliban erau atestate scaune episcopale la Cezareea Filipi, Damasc și Palmyra. Regina Zenovia a Palmyrei a reușit să realizeze între anii 270-272 un imperiu care cuprindea și Egiptul și Asia Mică, fiind însă învinsă de Aurelian în 272. Ea a murit ca prizonieră în Roma. În anul 325 este atestat

[43] Cf. Cf. Eusebius Hieronymus, *Ausgewählte Briefe, I. Briefband*, aus dem lateinischen übersetzt von dr. Ludwig Schade, (BKV, XVI), München, 1936, p. 305-306.
[44] Cf. Eusebiu, Ist.bis., X, 1 și 4.

episcopul Marin al Palmyrei la Sinodul de la Niceea, lucru confirmat și de ruinele unei vechi basilici din secolul al IV-lea[45].
Provincia romană Arabia, întemeiată de Traian (98-117), avea orașe unde se vorbea greaca, iar în sate aramaica și safaita, limba nabateenilor arabi. Capitala provinciei Bostra avea deja în veacul al III-lea un episcop, Beril, care susținea o hristologie adopțianistă, Origen însuși având o dispută cu el[46].

2. Antiohia și Siria

Acest oraş perlă a Orientului era caracterizat de marele retor păgân Libanius la sfârşitul secolului al 4-lea astfel: „Între oraşele pământului nu există nici unul în care mărimea să se unească în aceeaşi măsură cu frumuseţea aşezării. Cine vine aici uită oraşul de unde a venit, cine pleacă de aici, nu uită acest oraş“[47]. Astăzi, pe locul vechii cetăţi Antiohia se află oraşul Antakya cu o populaţie de 125.000 de locuitori, capitala procinciei Hatay din sud-estul Turciei.
Antiohia fusese în 300 î.d.H. capitală a Seleucizilor şi aparţinea din anul 64 î.d.H. imperiului roman, fiind capitala provinciei Siria. Era un oraş cosmopolit cu populaţie eterogenă, pe străzile lui întâlnindu-se greci, iudei, sirieni, fenicieni, arabi, perşi şi egipteni, aflaţi în cetatea de pe Orontes în scopuri comerciale. Punct de întâlnire între culturi, limbi şi civilizaţii, Antiohia a jucat un rol asemănător Romei în apus, fiind o mijlocitoare între lumea greacă şi orientul siriac[48].
După celebra convertire a sutaşului Corneliu şi a famenului etiopian, primul centru cunoscut unde Evanghelia a fost vestită eleniştilor păgâni cu multă vreme înaintea hotărârii luate la Sinodul Apostolic din Ierusalim a fost Antiohia. Imediat după omorârea Sfântului Arhidiacon Ştefan cu pietre, misionari ciprioţi şi cireneni au mers la Antiohia, unde au binevestit nu numai iudeilor, ci şi elinilor pe Domnul Iisus Hristos cu un succes ieşit din comun (cf. F. Ap. 11, 19-21). Aici s-au numit ucenicii pentru prima oară creştini. Printre figurile marcante ale comunităţii din Antiohia se număra Barnaba, un levit din Cipru, care îşi vânduse averea şi pusese preţul ei la picioarele apostolilor în Ierusalim. Acesta pendula între comunităţile creştine din Ierusalim şi Antiohia, aducându-l la începutul anilor 40 şi pe Sfântul Apostol Pavel aflat în Tars la Antiohia. Cearta din Antiohia dintre Petru şi Pavel cu privire la comuniunea la masă dintre iudeocreştini şi creştinii dintre păgâni, datată după cea dintâi călătorie misionară paulină, mijloceşte o scurtă privire asupra tensiunilor născute în primele comunităţi creştine în urma primirii la creştinism a păgânilor, fără menţinerea legii iudaice (Gal, 2, 11-21).

---

[45] Frank Rainer Scheck/Johannes Odenthal, Syrien. Hochkulturen zwischen Mittelmeer und Arabischer Wüste, e. Auflage, Dumont Verlag, Ostfildern, 2007, p. 361-364.
[46] Cf. Charles Pietri (†) und Christoph Markschies, „Eine neue Geographie. A. Der Orient“, în: *Die Geschichte des Christentums. Vol. 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430),* Herder, Freiburg/Basel/Wien, 2005, p. 56-64.
[47] Rudolf Brändle, *Johannes Chrysostomus: Bischof – Reformer – Märtyrer*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln, 1999, p. 13.
[48] Cf. Adolf von Harnack, *op.cit.*, p. 664.

Problema circumciderii era crucială pentru comunitatea iudeocreştină a începuturilor, deoarece pentru aceştia era vorba de "continuitatea trupească a istoriei mântuirii"[49], circumcizia fiind "pecetea alegerii" (Rabi Akiba). Cu alte cuvinte, Noul Israel trebuia să păstreze semnul legământului avraamic. Alţii considerau că credinţa în Hristos este suficientă pentru a obţine mântuirea, unul din cei mai energici susţinători ai acestei poziţii fiind Sfântul Apostol Pavel. Tensiunea plutea în aer încă de la începuturile primelor comunităţi creştine. Creştinii din Antiohia au fost cei care au dus la lămurirea acestei situaţii prin trimiterea lui Pavel şi Barnaba la Ierusalim, după ce iudeocreştini de observanţă strictă[50] merseseră din Ierusalim la Antiohia cerând creştinilor dintre păgâni să se circumcidă. Sinodul Apostolic hotărăşte că cei convertiţi dintre neamuri nu trebuie să mănânce carne jertfită idolilor, sânge şi animale sugrumate, cât şi să se ferească de desfrâu[51]. Este vorba de porunci date în parte lui Noe după potop, reluate şi completate în legea lui Moise (cf. Levitic 17 şi 18).

Excurs: problema misiunii printre păgâni

Pentru Luca şi Pavel cea mai importantă decizie a creştinismului primar a fost aceea a misiunii printre păgâni. Trecerea a fost progresivă. Primii vizaţi au fost "temătorii de Dumnezeu" - famenul etiopian şi sutaşul Corneliu din Iope. Ambele cazuri atestă intervenţia divină: Dumnezeu trimite un înger să îi cheme spre a-i boteza pe cei doi, iar Duhul Sfânt se coboară asupra lor. Filip a fost apostolul Samariei, populaţie semiiudaică, numărându-se astfel printre promotorii misiunii printre păgâni (cf. F.Ap. 8). Prin aceasta prozeliţii sunt primiţi în cadrul comunităţilor creştine fără circumcidere. Fixarea acestei reguli de către Sinodul Apostolic de la Ierusalim marchează de departe cea mai importantă hotărâre a Bisericii antice creştine, până la epoca Sinoadelor Ecumenice.

Comunitatea din Antiohia va fi păstorită de mari personalităţi de-a lungul primelor secole creştine. Sfântul Ignatie al Antiohiei a păstorit aici la cumpăna dintre primele două veacuri creştine, luptând împotriva ereziilor gnostică şi dochetistă. La sfârşitul celui de-al doilea secol în întâlnim pe Teofil al Antiohiei, episcop deosebit de cult, cunoscător al poeţilor şi istoricilor greci, care se străduia să-i mijlocească prietenului său păgân Autolic raţionalitatea creştinismului şi iraţionalitatea credinţei în zei şi în mitologiile religioase păgâne.
Antiohia a jucat un rol foarte important în toate controversele creştine din primele veacuri: Malchion, fost conducător al unei şcoli retorice din Antiohia, s-a convertit la creştinism devenind preot în a doua jumătate a secolului al 3-lea. El este primul care a reuşit să îl demaşte pe Pavel de Samosata, care conform celor mai recente cercetări a fost episcop al Antiohiei între anii 261-272, ca eretic antitrinitar. Aici s-a născut arianismul, iar mai târziu nestorianismul, şi tot aici a înflorit o importantă şcoală exegetică[52].

Cei patruzeci de ani în care retorul păgân Libanius a profesat în Antiohia au lăsat urme adânci asupra societăţi antiohiene, unii cercetători susţinând că acel cerc de

---

[49] Günther Bornkamm, *Paulus*, Kohlhammer, Stuttgart, 1969, p. 55.
[50] Sfântul Apostol Pavel vorbeşte despre "oameni ai lui Iacob" care au făcut acest lucru. Cf. Gal. 2. 12.
[51] Cf. Karl Martin Fischer, *Das Urchristentum*, (KGEi, I/1), Berlin, 1985 p. 99.
[52] Cf. Adolf von Harnack, *op.cit.*, p. 664.

intelectuali păgâni persecutaţi de împăratul Valens între anii 371 şi 374, despre care vorbeşte istoricul Ammianus Marcellinus, i s-ar fi datorat. Cu toate acestea, doi dintre cei mai mari teologi ai şcolii antiohiene, Ioan Hrisostom şi Teodor de Mopsuestia, s-au numărat printre ucenicii celebrului retor păgân. Abia la sfârşitul secolului al 4-lea predicile Sfântului Ioan cel cu "gura de aur", ţinute în Antiohia între 386 şi 397 ne permit pătrunderea în viaţa de zi cu zi a comunităţii din capitala provinciei Siria[53].

Provinciile Siria, Cilicia, Eufratensis, Osroene și Persia

Teodoret de Cyr (†466), un mic orășel aflat între Antiohia și Edessa, este cel care ne-a transmis prin *Istoria Bisericească* și prin *Viețile sfinților pustnici din Siria* două scrieri de seamă cu informații despre viața și istoria creștină din veacurile IV și V, cât și despre monahismul sirian al acelorași veacuri. El s-a considerat un continuator al operei istorice bisericești eusebiene.

Misiunea palestiniană este cea care a dus creștinismul în Egipt și Siria de limba aramaică. În timp de în Antiohia se vorbea grecește, în satele din jur și orașele din est se vorbea siriaca. Creștinismul din Osroene și Adiabene a fost singurul care a păstrat limba aramaică în cult. Din cauza înrudirii limbii aramaice și a celei siriene, influențele iudaice asupra acestor comunități s-au păstrat până în veacul al III-lea, după cum ne atestă acest lucru Didascalia siriană, o scriere pseudoepigrafică din această vreme.

În veacul al III-lea existau sedii episcopale în Seleucia (portul Antiohiei) și Laodiceea. Episcopul Anatolius al Laodiceii se numără printre acei mari învățați, care au pregătit decizia calculului pascal de la Niceea, pe bază aritmetică și astronomică. În Beroia și Apameea sunt, de asemenea, atestate scaune episcopale. Aici existau comunități de nazoreeni, adică iudeo-creștini cu stricta observare a legilor vechi-testamentare și cu o concepție monarhianistă extremă.

Provincia Cilicia se afla de asemenea în sfera de influență a Antiohiei. Scaunul episcopal de Tars se bucura de un mare prestigiu, în special datorită episcopului Helenus din veacul al III-lea, care s-a opus tendințelor novațiene ale episcopului Fabius al Antiohiei, cât și lui Lucian de Samosata[54]. Partea de răsărit a provinciei avea mai multe sedii episcopale în veacul al IV-lea: Neronia, Epifania, Mospsuestia, Adana și Flavias.

Provincia Eufrat se remarcă prin interferența între cultura elenistă și cea siriană. Orașele erau sub influența elenistică a coastelor Antiohiene, fiind cinstiți o serie de zei (Zeus, Baal), în timp ce satele vorbeau aramaică. Iudaismul era puternic reprezentat sub influența celui babilonian, fiind dușmănos față de romani. Listele episcopale de la Niceea conțin numele episcopilor din Cyr, Hierapolis (Mabbug), Doliche, Samosata, Neocezareea, alături de alte câteva sedii episcopale[55].

[53] O descriere excelentă a vieţii creştinilor din Antiohia şi a vieţii Sfântului Ioan Gură de Aur oferă Virgil Gheorghiu, *Gură de Aur - atletul lui Hristos*, traducere de Maria Cornelia Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2004.
[54] Cf. Charles Pietri (†) und Christoph Markschies, *op. cit.*, p. 74.
[55] *Ibidem*, p. 75-76.

Osroene este legată de regele Abgar și de misiunea palestiniană în aceste locuri. Amintirea lui Toma rămâne legată de Edessa, locul unde în veacul al IV-lea trupul său era venerat și unde s-a născut ciclul de scrieri apocrife legat de numele său: Faptele lui Toma, Evanghelia lui Toma. Creștinii din Edessa prăznuiau Paștile la fel ca palestinienii, duminica, nu ca creștinii din Asia. *Cronica din Arbela*, scrisă în veacul al VI-lea, atestă răspândirea creștinismului în *Adiabene*, regiunea de dincolo de Tigru, încă de la sfârșitul veacului I, atestând încreștinarea acestor ținuturi de către apostolul Addai (identificat cu Iuda Tadeu), care l-a instalat pe Pekidha ca primul episcop al Arbelei între 105-115. Toți episcopii Arbelei din secolul al II-lea aveau nume iudaic, iar din Adiabene provenea și Tațian (sec. II), autorul *Diatessaronului*, o evanghelie unică alcătuită pe baza Evangheliei lui Ioan, care s-a bucurat de mare autoritate în Siria până în veacul al V-lea[56].

În această zonă, la Nisibi și Edessa a activat și marele poet creștin Sfântului Efrem Sirul, care ne-a lăsat până azi imne minunate la toate marile sărbători ale anului bisericesc, dar și interpretări ale Sfintei Scripturi. Ceea ce diferențiază acest creștinism aramaic sirian de cel de sorginte greacă este lipsa unei teologii conceptuale și dezvoltarea unei teologii poetice și imnice a tainei lui Dumnezeu, care face ca teologia să nu se epuizeze în concepte.

În Persia era foarte prezent maniheismul și forme de creștinism iudaizant, cel mai important teolog al primelor patru veacuri fiind *Înțeleptul Afraat*, autorul a 22 de tratate ordonate în mod alfabetic, redactate între anii 337-345. Din aceste tratate, primele scrieri creștine păstrate în limba aramaică, se poate reconstitui stilul și sensibilitatea religioasă ale creștinilor persani din veacul al IV-lea. Pentru a exprima taina Sfintei Treimi, Afraat folosește rugăciunile Liturghiei. Crezul nu este redactat cu concept filosofice sinodale, ci este inspirat din teologia mistică. Antropologia și ecleziologia nu pot încadrate în categoriile grecești, ci folosesc imagini biblice[57].

3. Alexandria și Egiptul

Întemeiată de Alexandru cel Mare la intersecţia căilor comerciale şi culturale dintre Asia şi Africa, Alexandria era nu numai o cetate prestigioasă, ci reprezenta o întreagă civilizaţie. Greci, romani şi iudei se bucurau de fervoarea ideilor religioase şi filozofice ale cetăţii situate în delta Nilului, devenită după Atena şi Roma, aflate în decadenţă, un centru al civilizaţiei mediteraneene[58]. Reprezentanţi ai platonismului, pitagoreismului, stoicismului îşi expuneau ideile în cetatea alexandrină. Aici s-a realizat în secolul al 3-lea î.d.Hr. celebra traducere a bibliei ebraice în limba greacă: *Septuaginta*. Cultura elenistă iudeo-greacă a Alexandriei va atinge apogeul odată cu Philon din Alexandria, iudeu din naştere, dar grec prin cultură şi limbă, adevărat precursor al teologiei părinţilor bisericii[59].

---

[56] Cf. Jean Daniélou, *Biserica începuturilor. De la origini până la începutul secolului al III-lea*, trad. de Wilhelm Tauwinkl, Editura Universității din București, București, 2006, p. 60-64.

[57] Cf. Peter Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, (Hereditas, 4), Bonn, 1990, passim.

[58] Cf. Jean Brun, *Neoplatonismul*, trad. de Cătălin Anghelina, Bucureşti, 2000, p. 7.

[59] Cf. David T. Runia, *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers*, (Supplements to Vigiliae Christianae, 32), Brill, Leiden/New York/Köln, 1995.

Începuturile creştinismului la Alexandria şi în Egipt rămân până azi necunoscute. Între cercetători s-a lansat ipoteza legendară a unui creştinism de origine eretică, învins şi anihilat de creştinismul oficial ortodox în cursul secolelor al 2-lea şi al 3-lea. Ipoteza aceasta este însă mult mai legendară decât tradiţiile târzii conform cărora Evanghelistul Marcu ar fi predicat în Alexandria.

Izvoarele existente relatează despre următoarele aspecte: Faptele Apostolilor vorbesc despre o sinagogă a alexandrinilor în Ierusalim, care s-au sfădit cu arhidiaconul Ştefan (F. Ap. 6, 9). Iudei din Cyrene, provincie situată în nordul Africii la vest de Egipt, au mers să binevestească Evanghelia la Antiohia (F. Ap. 11, 19-20). Date fiind legăturile dintre iudeii alexandrini din Ierusalim şi cei de acasă, cât şi cunoscute fiind strânsele legături dintre Cyrene şi Egipt se poate presupune că aceştia au fost primii misionari ai Egiptului. Revolta iudeilor sub împăratul Traian a dus şi la dispariţia acestora din cetatea de pe Nil[60].

Eusebiu de Cezareea relata că se spunea în vremea sa despre Marcu că a fost cel dintâi care apredicat Evanghelia în Egipt, întemeind acolo primele biserici[61]. În următoarele cărţi ale *Istoriei* îi numeşte pe ceilalţi urmaşi ai acestuia cu anii de domnie, primele informaţii concrete despre creştinismul alexandrin fiind cele despre Panten şi Clement Alexandrinul[62]. Tradiţia citată de Eusebiu şi confirmată de o scrisoare a lui Clement Alexandrinul nu este considerată ca autentică de mulţi cercetători, care consideră că începuturile creştinismului la Alexandria trebuie datate în jurul anului 100[63].

Papirusurile descoperite în Egipt ne sunt însă de ajutor spre a completa lipsa altor izvoare. Cel mai vechi fragment al Noului Testament (câteva fragmente din capitolul 18 al Evangheliei după Ioan) păstrat pe papirus poartă sigla P, provine din Egipt şi este datat la începutul secolului al 2-lea, putând fi copiat însă mai devreme, în jurul anului 100. Dacă facem abstracţie de datele lui Eusebiu avem mărturii sigure despre creştinism conform acestor papirusuri din anul 100.

Nu este deloc surprinzătoare apariţia unor profesori de teologie renumiţi în secolul al 3-lea în metropola Alexandria, dacă avem în vedere că în acest oraş se aflau celebrele biblioteci ale *Serapeionului* şi *Museionului*. După Panten şi Clement urmează la începutul secolului al 3-lea un tandem format din episcopul Dimitrie (189-231) şi Origen, numit de acesta în fruntea aşa-numitei "şcoli alexandrine". Termenul se pare că nu exprimă existenţa unei instituţii, ci un curent de idei şi o succesiune de maeştri în timp. Scrierile lui Clement şi Origen sunt impregnate de lupta împotriva păgânismului, gnozei şi neoplatonismului, aflate în mare înflorire în Egipt. Descoperirea textelor gnostice la Nag-Hammadi a confirmat cu câteva decenii în urmă lupta grea pe care biserica alexandrină a avut-o de dus împotriva curentelor heterodoxe în primele secole. În acest mediu îmbibat de doctrinele gnostice ale lui Carpocrat, Vasilide şi Valentin Clement Alexandriul a dezvoltat învăţătura despre adevăratul "gnostic" creştin. Gnosticii şi filosofia platonică, cât şi cea neoplatonică, aflate în floare la

---

[60] Cf. Attila Jakab, *Chretiens d'Alexandrie. Richesse et pauvrete aux premiers temps du christianisme (I^er - III^er siecles). Essai d'histoire sociale*, Tome I, Strasbourg, 1998, p. 89.

[61] Cf. Eusebiu, Ist.bis., II, 16, 1.

[62] Cf. *ibidem*, V, 10.

[63] Pentru status quaestionis cf. Simon Légasse, *Les autres voies de la mission (de l'Orient jusqu'a Rome*), în Histoire du christianisme: Tome I - Le nouveau peuple (des origines à 250), Desclée, Paris, 2000, p. 169-170.

Alexandria urmăreau retragerea sufletului din cătuşele materiei rele, în timp ce Clement din Alexandria propunea pe Hristos-Logosul, coborât în istorie şi îmbrăcat în trup ca model al umanităţii, urmărind mântuirea omului întreg şi ajutându-l direct pe om pentru realizarea acesteia prin harul divin.

Cele trei opere fundamentale ale lui Clement de Alexandria - Protrepticul, Pedagogul şi Stromatele - ne mijlocesc o trilogie sau un triptic al Logosului.[64] Abordarea problemei Logosului nu era nouă, fiindu-ne cunoscută de la Heraclit încoace prin filosofia stoică şi iudaism, până la primii apologeţi creştini. Pentru Clement Alexandrinul Logosul nu este un principiu obiectiv, ci este subiect, o persoană, a doua persoană a Sfintei Treimi. Logosul nu este nimeni altcineva decât Cuvântul veşnic al lui Dumnezeu, care "s-a făcut om, ca şi tu să afli de la om, că omul poate ajunge la Dumnezeu"[65]. Aceste scrieri formează un program de educaţie realizat de Logos în trei faze, ca protreptic, pedagog şi didascalos.

Origen s-a remarcat în special prin munca sa exegetică, fiind unul dintre cei mai productivi scriitori ai antichităţii (peste 2000 de scrieri). Opera sa a marcat teologii de mai târziu, ducând la victoria unei teologii origeniste, care va fi apoi condamnată în mai multe rânduri până în 553. Ambii teologi au contribuit la promovarea unei teologii filosofice capabilă să exprime adevărurile teologice într-un discurs care să facă faţă celui al lui Ammonius Sakkas sau Plotin, ambii neoplatonici egipteni.

În vremea episcopatului lui Dionisie (248-264) biserica Alexandriei s-a bucurat de un prestigiu deosebit, acesta devenind un fel de episcop al bisericii universale, intervenind prin epistole în toate controversele majore ale vremii la colegii de episcopat din celelalte cetăţi creştine, îndeosebi cu privire la pocăinţă şi reprimirea lapsilor în Biserică[66]. Dionisie este primul "patriarh" al bisericii egiptene bucurându-se de o autoritate recunoscută la scară pancreştină.

Deja în veacul al III-lea Biserica din Alexandria dispunea de case de adunare, mici biserici. Epifanie amintește *ecclesia* lui Dionisie. O altă biserică a fost cea numită *Theonas* sau *Kiriakon*, care a servit ca sediu episcopal până în 346, alta numită *Baukalis*, după numele unui cartier alexandrin. Toate acestea dovedesc bunăstarea comunității creștine din Alexandria, dar și eforturile pastorale și misionare ale acesteia. Episcopul Alexandriei se bucura de mare autoritate în întreg Egiptul[67].

Controversele ariene au zguduit la începutul secolului al 4-lea profund biserica Egiptului, totul luând sfârşit prin lupta acerbă dusă de episcopii Alexandru şi Atanasie ai Alexandriei împotriva arienilor. Înainte de scindarea bisericii Alexandriei de Bizanţul calcedonian mai întâlnim în egipt două personalităţi remarcabile în persoana episcopilor Teofil şi Chiril ai

[64] Cf. pr. prof. Nicolae C. Buzescu, *Logos, Trinitate şi Ecleziologie în "Pedagogul" lui Clement Alexandrinul*, în "Studii Teologice", XXIX (1977), nr. 5-8, p. 461. O prezentare a conţinutului pedagogic al celor trei lucrări clementine oferă Ulrich Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, (Supplements to Vigiliae Christianae, Volume IV), Leiden ş.a., 1989, p. 50 ş. u.

[65] Clement Alexandrinul, *Protrepticul*, traducere, note şi indici de Pr. D. Fecioru, (PSB, 4), Editura IBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 75. Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, troisième edition revue et augumentée du texte grec, (Sources chrétiennes, 2), Éditions du Cerf, Paris, 1976, p. 63.

[66] Cf. Eusebiu, *Ist.bis.*, VI, 56.

[67] Cf. Charles Pietri (†) und Christoph Markschies, *op. cit.*, p. 111-114.

Alexandriei, ultimul jurcând un rol fundamental în controversele hristologice din secolul al 5-lea.. Cele zece cărţi scrise de acesta din urmă împotriva împăratului Iulian Apostatul la aproximativ 70 de ani de la moartea acestuia arată faptul că păgânismul era încă prezent în rândurile intelectualilor alexandrini, pe care Chiril simte nevoia să-i combată[68]. Uciderea filozoafei păgâne Hipatia de către un grup de fanatici creştini din Alexandria în martie 415 ne ajută să intuim polemica creştino-păgână purtată încă intens în Alexandria secolului al 5-lea[69].

Metropola Alexandria a infleunțat în mod decisiv încreștinarea întregului Egipt. De la începutul secolului al III-lea până în prima jumătate a veacului al IV-lea s-au întemeiat în Egipt și Libia în jur de 100 de scaune episcopale. Thmuis este o cetate care avea deja un episcop în timpul lui Origen. De la episcopul Serapion de Thmuis (†362) ni s-a păstrat cel mai vechi *Euchologion*, ce cuprinde unele din cele mai vechi rugăciuni euharistice, baptismale, de hirotonie etc.. Acesta atestă adânca înrădăcinare și organizare a creștinismului egiptean, fiind un document liturgic de prim ordin pentru cunoașterea cultului creștin din secolul al IV-lea[70]. Alte centre creștine importante din Egipt erau: Arsinoe, Pelusium, Oxyrynchos, Teba etc.

Excurs: Întemeierea comunităţilor monahale din Egipt

În secolele 4 şi 5 monahismul ia amploare în Egipt în celebrele centre: Nitria, Chilii şi Sketis[71]. Ammun, un adolescent rămas orfan de ambii părinţi, se desparte de soţia sa după 18 ani de căsnicie, la sfatul acesteia, pentru a se putea dedica vieţii ascetice şi a fi de ajutor celor din jur. Se retrage 15 km sud de Damanhur, centrul diocezan, construindu-şi două chilii în jurul anului 330. Spre sfârşitul secolului al 4-lea centrul monahal de la Nitria număra peste trei mii de călugări (după Palladius 5000). Apoftegma 34 a Sfântului Antonie ne lasă să întrevedem că sfântul a jucat un rol important în atragerea monahilor pe muntele Nitriei, chiar dacă locuia la câteva săptămâni de mers pe jos, aproape de Marea Roşie. Avva Ammun îi cere sfatul cu privire la întemeierea unei noi comunităţi monahale, căci, spune el, prin rugăciunile Sfântului Antonie s-au înmulţit fraţii şi unii dintre ei vor să-şi ridice chilii mai departe spre a practica isihia. Ambii părinţi iau gustarea de la ceasul al 9-lea şi merg prin pustiu către sud până la apusul soarelui, unde pun o cruce întemeind astfel locul numit Kelia sau Chilii. Locul este ales astfel încât monahii din ambele centre să poată ajunge unii la alţii după ce au luat gustarea de la ceasul al 9-lea[72].

---

[68] Cf. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Zece cărţi împotriva lui Iulian Apostatul*, Editura Anastasia, Bucureşti, 2000.

[69] Cf. Christoph Markschies, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Franckfurt am Main, 1997, p. 20.

[70] De curând posedăm și traducerea în limba română a acestui Euchologion realizată de diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei,Vol. I: Canonul apostolic al primelor veacuri*, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 865-876.

[71] Expunerea va urma în mare prezentarea făcută de Cristian Bădiliţă, *O carte despre oameni cu aripi de foc*, în Patericul sau apoftegmele părinţilor din pustiu. Colecţia alfabetică.Text integral, traducere, introducere şi prezentări de Cristian Bădiliţă, Editura Polirom, Iaşi, 2003, p. 7-24.

[72] Cf. *Patericul sau apoftegmele părinţilor din pustiu*. Colecţia alfabetică.Text integral, traducere, introducere şi prezentări de Cristian Bădiliţă, Editura Polirom, Iaşi, 2003, p. 51-52.

Noul centru de la Chilii a fost identificat de A. Guillaumont la 18 km sud de Nitria. Acesta depindea de Nitria în ce priveşte aprovizionarea cu pâine, dar avea biserică proprie. Aici a trăit vestitul Evagrie Ponticul, cel care a reintrodus spiritualitatea lui Origen în Egipt. Evagrie împreună cu alţi călugări "intelectuali" intră în conflict cu antropomorfiţii egipteni, care în cele din urmă au incendiat chiliile "intelectualilor", care au fugit în Palestina şi Capadocia. După sfârşitul secolului al 4-lea nu mai ştim nimic despre comunitatea de la Chilii.
Cel de-al treilea centru monahal egiptean a fost cel din Sketis, aflat la 50 km sud de cel de la Chilii, la o zi şi o noapte de mers de la Nitria. Întemeietorul comunităţii de aici este Macarie Egipteanul, care povesteşte modul în care ajuns monah în prima sa apoftegmă. Sketis-ul se află situat într-o depresiune lungă de 30 km şi lată de 6 km plină cu lacuri de salpetru (produs utilizat în tehnica mumificării). La început comunitatea nu a avut biserică proprie, călugării mergând săptămânal la Nitria pentru a participa la Sfânta Liturghie. Cele mai multe apoftegme ale părinţilor vin din această zonă, printre cei mai celebrii părinţi numărundu-se Macarie Egipteanul - fost cămilar, Macarie Orăşanul - fost cofetar, Arsenie - fost dregător imperial, Moise - fost tâlhar la drumul mare etc. În urma unor invazii ale mazicilor din anii 407 şi 434 situl se pustieşte, iar monahii se îndreaptă spre Palestina, Muntele Sinai şi Siria, făcând ca secolele 5-6 să devină "secolele monahismului palestinian prin excelenţă. Exilaţii de la Sketis, înainte de a dispărea din istorie, vor dărui însă creştinismului cea mai adevărată, cea mai umană şi mai substanţială carte după Biblie: Patericul"[73].

4. Roma și Italia

Începuturile încreştinării oraşelor din apusul Europei, inclusiv Roma, au rămas în mare parte în întuneric. Misionari creştini necunoscuţi până astăzi, călători în spaţiul mediteranean, purtaţi fiind de Duhul lui Dumnezeu au întemeiat primele comuniţăţi creştine în această parte a lumii.
Informaţia istoricului roman Suetoniu despre alungarea iudeilor din Roma de către împăratul Claudiu în anul 49 din cauza neînţelegerilor iscate de "Crestus" trebuie interpretată în sensul că mesajul despre Învierea lui Hristos şi identificarea lui cu Mesia cel aşteptat a iscat astfel de controverse între iudei, încât împăratul a fost nevoit să-i alunge din cetate.
În orice caz, comunitatea din Roma număra deja atunci când Apostolul Pavel îi scrie din Corint, în iarna dintre anii 57-58, mai multe "biserici", credinţa romanilor fiind cunoscută în întreaga lume (Rom. 1, 8; 16). Bisericile din casele creştinilor se refereau la adunările liturgice ale comunităţii, care în lipsa unui locaş propriu de cult se strângea pentru exercitarea acestuia în casele creştinilor mai înstăriţi.
Venirea Apostolului Neamurilor la Roma în anul 60 sau 61 ne lasă să întrevedem faptul că creştinii proveneau dintre păgâni, deoarece iudeii au venit mai târziu la el să îl asculte vorbind (cf. F. Ap. 28).
După ce Petru şi Pavel ajung la Roma şi mor ca martiri în timpul persecuţiei neroniene, comunitatea reuşeşte să-şi păstreze vigoarea şi conştiinţa de sine, deoarece o întâlnim la sfârşitul secolului I intervenind printr-o scrisoare în Corint, încercând să aducă în acea

[73] Cristian Bădiliţă, *op. cit.*, p. 22.

comunitate frământată ordinea, disciplina şi ascultarea. Aceste trei elemente au fost preluate de comunitatea creştină însăşi de la Roma păgână[74].

Martiriul Sfinților Apostoli Petru și Pavel la Roma este atestat de tradiția veche a Bisericii, preluată de Eusebiu de Cezareea în Istoria Biserciească II, 25, 6-8. Preotul Gaius atesta pe la 210 că mormintele celor doi se aflǎ în Vatican și pe Via Ostia. Fericitul Ieronim amintește în *De viris illustribus* I și V aceeași tradiție. Săpăturile arheologice de sub altarul Bisericii Sfântul Petru de la Roma au arătat că pe la 120 amintirea apostolului era venerată în acel loc.

La început majoritatea creştinilor din Roma au fost câştigaţi din rândul populaţiei greceşti, lucru documentat de limba creştinismului roman de până la sfârşitul secolului al 2-lea: limba greacă. Cu toate acestea au existat încă de la început şi romani băştinaşi. Chiar dacă episcopul Victor I (190-199) a folosit pentru prima oară limba latină, Ipolit scria încă greceşte la începutul secolului al 3-lea. Deja la jumătatea secolului al 2-lea s-a introdus alături de greacă şi limba latină în cult[75]. Pe la jumătatea secolului al 2-lea Biserica Romei a devenit predominant latină.

Aflată în capitala imperiului roman comunitatea se dezvoltă repede, devenind datorită păstrării tradiţiei apostolice reprezentată de Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel punct de reper pentru întreaga creştinătate apuseană şi sprijin pentru toate comunităţile creştine din spaţiul mediteranean. În jurul anului 170 episcopul Dionisie al Corintului, un fel de "episcop al Bisericii universale" ce trimitea epistole multor comunităţi creştine aflate în spaţiul vechii Elade, scria şi comunităţii creştine din Roma următoarele: "Aţi avut într-adevăr încă de la început obiceiul de a face bine în diferite chipuri tuturor fraţilor şi de a trimite ajutoare Bisericilor din fiecare cetate. [...] Sotir, episcopul vostru, nu numai că a păstrat acest obicei, ci l-a întărit, trimiţând din belşug ajutoare sfinţilor şi mângâind prin cuvinte calde pe cei ce vin la el ca un tată iubitor care-şi mângâie astfel copiii"[76].

Comunitatea din Roma a devenit în secolul al II-lea cea mai căutată comunitate creştină a imperiului. Justin Martirul, Hegesip, Iuliu Africanul, Origen, Valentin, gnosticul egiptean, Policarp al Smirnei, Marcion, Tertulian şi celebrul episcop Abercius de Hierapolis în Frigia sunt cei mai renumiţi teologi şi eretici ai vremii care au trecut prin Cetatea eternă.

Dezvoltarea ulterioară a comunităţii din Roma ne este cunoscută dintr-o altă scrisoare a episcopului Corneliu de la jumătatea secolului al 3-lea, în care acesta prezintă biserica din Roma aflată în ascultarea sa, ca având şase preoţi, şapte diaconi, şapte ipodiaconi, patruzeci şi doi de acoluţi, cincizeci şi doi de exorcişti, citeţi şi uşieri, mai mult de o mie cinci sute de văduve şi nevoiaşi, hrăniţi de comunitate din iubire şi filantropie creştină[77]. Adolf von Harnack consideră că aceasta este cea mai importantă informaţie statistică despre o comunitate creştină în primele trei veacuri, considerând conform acestor date numărul creştinilor din Roma la peste 30.000[78].

---

[74] Cf. Adolf von Harnack, *op.cit.*, p. 801.
[75] Karl-Wolfgang Tröger, *Das Christentum im zweiten Jahrhundert*, (KGEi I/2), Berlin, 1988, p. 48.
[76] Eusebiu, *Ist.bis.*, IV, 23, 10.
[77] *Ibidem*, VI, 43, 11.
[78] Cf. Adolf von Harnack, *op.cit.*, p. 806.

La Sinoadele de la Roma 313 și Arles 314, ce s-au ocupat de problema donatistă, au participat 15, respectiv 9 episcopi italieni. Din aceste date și din alte surse se pare că în Italia existau la sfârșitul perioadei persecuțiilor 25 de sedii episcopale, fără a se putea preciza exact data întemeierii lor. Un număr însemnat de sedii episcopale (Ostia, Portus, Albanum, Forum Clodii etc.) s-au întemeiat în jurul anului 250 prin misiunea directă a Romei, în regiunea vechiului Latium. O altă zonă unde existau sedii episcopale era Campania – Neapel, Benevent, Capua. Nola, un alt oraș al Campaniei și sediu episcopal, a devenit renumit datorită Sfântului Paulin de Nola (354-431), care în renumitele sale scrisori și poeme ne mijlocește detalii importante despre viața creștină a Italiei antice, dar și prin martirii cunoscuți.

În Nordul Italiei trebuie remarcate sediile episcopale din jurul Florenței, dar în mod special Aquileia și Mediolanum. Biserica din Aquileia a dat numeroși martiri (Felix, Fortunatus, Cantus, Protus, Chrysogonus etc.) și se bucura de cele mai importante monumente de arhitectură creștină primară din Nordul Italiei, fiind principalul centru de iradiere a creștinismului la Nordul Mării Adriatice[79]. Aici s-a născut Rufin din Aquileia, presbiter și prieten cu Fericitul Ieronim, care și-a petrecut cea mai mare parte a vieții în Orient. A fost traducătorul lui Origen, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul, Eusebiu de Cezareea în limba latină. Scaunul episcopal al Mediolanului, oraș reședință imperială, s-a bucurat de o mare însemnătate în timpul Sfântului Ambrozie, episcop al cetății între 373-397. Acesta a reușit să-i învingă definitiv pe arieni, lăsându-ne importante opera exegetice, morale și liturgice. În scrierea *De Sacramentis*, Sf. Ambrozie apără tradiția baptismală a Milanului în fața celei romane. Tradiția milaneză prevedea după botez și spălarea picioarelor catehumenilor, întemeiată pe Ioan 13, 8 – „Dacă nu te voi spăla, nu ai parte de Mine“. Episcopul de Milano spune: „Aș dori să urmez Biserica Romei în toate, totuși posedăm și noi rațiune umană sănătoasă. De aceea, respectăm și noi din bune motive, ceea ce în alt loc este ținut, de asemenea, din motive bune“ (sacr. 3, 5)[80].

După mutarea capitalei imperiale la Constantinopol la 11 mai 330, episcopul Romei a devenit persoana cea mai importantă din partea de apus a imperiului, lucru ce a condus la o creştere continuă a puterii papale sub papii Damasus I (366-384), Inocenţiu I (402-417) şi Leon cel Mare (440-461)[81]. La mijlocul secolului al 5-lea la Roma exista conştiinţa că "sedes Petri caput mundi est"[82].

5. Asia Mică şi Grecia

---

[79] Cf. Yvette Duval, „Eine neue Geographie. B. Der Westen und die Balkan-Donau-Randgebiete“, în: *Die Geschichte des Christentums. Vol. 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430),* Herder, Freiburg/Basel/Wien, 2005, p. 131-135.

[80] Cf. Christian LANGE, „Gestalt und Deutung der christlichen Initiation in der Alten Kirche“, în: Christian LANGE/Clemens LEONHARD/Ralph OLBRICH (Hrsg.), *Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2008, p. 20-21.

[81] O scurtă istorie a papalităţii oferă Paul Poupard, *Papa*, traducere şi note Cătălina Cărăbaş-Olaru, Editura Corint, Bucureşti, 2001.

[82] Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, pr. prof. dr. Milan Şesan, pr. prof. dr. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, Vol. I (1-1054), Ediţia a III-a, revăzută şi completată, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 306-307.

Asia Mică este teritoriul unde creștinismul prezintă în primele două veacuri cea mai mare vitalitate. În listele episcopale de la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) sunt atestați peste 100 de episcopi din Asia Mică.

Călătoriile misionare ale Sfântului Apostol Pavel, însoţit de colaboratorii săi, au avut drept consecinţă întemeierea mai multor centre creştine urbane în Cipru, Asia Mică şi Grecia. Mesajul creştin a ajuns însă în unele oraşe înainte de misiunea apostolului neamurilor, spre exemplu în Efes[83]. Din nefericire nu ştim decât foarte puţin sau deloc despre modul în care comunităţile pauline din aceste provincii s-au dezvoltat. După ce Pavel şi Barnaba au vestit Evanghelia în Cipru nu mai avem nici o ştire despre evoluţia creştinismului în această insulă până în secolul al IV-lea, când trei episcopi ciprioţi sunt prezenţi la lucrările Sinodului I Ecumenic. Nu ştim ce s-a întâmplat după propovăduirea paulină în Perga, Antiohia Pisidiei, Iconium, Listra, Derbe, pentru a numi doar cetăţile vizitate în prima călătorie misionară (45-48). În cea de-a doua și cea de-a treia călătorie misionară (51-54 și 54-58), Sfântul Apostol Pavel își mărește zona de misiune înspre Nordul și Vestul Asiei Mici, petrecând cea mai multă vreme în Efes, dar încreștinând și cele mai importante cetăți ale Greciei de azi, începând de la Filipi și până la Atena și Corint.

Pamfilia (7 episcopi) și Isuaria (13 episcopi și 4 horepiscopi) au fost foarte bine reprezentate la Sinodul I Ecumenic. În Seleucia Iasuriei este atestat din veacul al II-lea martiriul Sfintei Tecla (24 septembrie), considerată de vechea tradiție a Bisericii ucenița a Sfântului Apostol Pavel originară din Iconium. După mai multe încercări de a o martiriza în Iconium este lăsată liberă și moare ca ascetă în apropiere de Seleucia, unde s-a construit o frumoasă biserică deasupra mormântului său, care a devenit loc de pelerinaj. Se bucură până azi de o cinstire deosebită ca protomartiră alături de Sfântul Ștefan în Bisericile Siriei.

Din Apocalipsă, din scrisorile Sfântului Ignatie al Antiohiei şi din alte surse primare este evidentă prezenţa creştinismului în foarte multe urbe ale Asiei Mici, dar informaţiile despre viaţa creştină din ele sunt foarte fragmentare. Asia Mică pare împărțită în zone de influență. Deși în Licaonia și Cilicia este atestată misiunea Sfântului Apostol Pavel, totuși despre aceste zone posedăm cele mai puține informații din primele veacuri creștine.

Frigia este locul de misiune al Sfântului Apostol Filip, care a murit ca martir la Hierapolis, unde au trăit ca profetese două dintre fiicele sale, care au murit tot în această cetate. Papias a fost de asemenea episcop de Hierapolis înainte de anul 150, iar informațiile păstrate de la el în *Istoria Bisericească* a lui Eusebiu confirmă datele de mai sus. Frigia a fost patria unde tradițiile milenariste cu caracter apocaliptic erau foarte prezente, aici născându-se și montanismul. Papias însuși se pare că era milenarist.

Frigia apuseană și litoralul apusean al Asiei Mici par să fi constituit în timpul împăraților Domițian (81-96), Nerva (96-98) și Traian (98-117) teritoriul misionar al Sfântului Apostol Ioan, al cărui mormânt poate fi văzut până azi în Efes. La sfârșitul domniei lui Domițian, Sfântul Ioan a fost exilat în insula Patmos, unde a redactat sub inspirație divină Apocalipsa, acea carte dumnezeiască care vorbește despre sensul lumii și al istoriei, cerul nou și pământul nou, în care o să locuiască dreptatea. Creștinismul ioanin va păstra adânc

[83] Cf. Simon Légasse, *Les autres voies de la mission (de l'Orient jusqu'à Rome)*, în Histoire du christianisme: Tome I - Le nouveau peuple (des origines à 250), Desclée, Paris, 2000, p. 155.

înrădăcinat etosul iudaic, astfel că toate comunitățile din această regiune vor serba Paștile o dată cu cel iudaic, la data de 14 nissan, întemeind tradiția pascală quartodecimană. Tendințele iudaizante puternice din Asia Mică sunt atestate de epistolele Sfântului Ignatie al Antiohiei, care caută reducerea influențelor acestora, cerând adunarea comunităților creștine în jurul episcopului[84].

La sfârşitul secolului I Apocalipsa ne relatează despre comunităţile din Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardes, Filadelfia şi Laodiceea (Apoc. 2-3). Viaţa creştină din aceste comunităţi era perturbată de persecuţii, erezii şi raporturi dificile cu iudeii[85]. Din Epistolele Sfântului Ignatie Teoforul adresate câtorva comunităţi creştine din Asia Mică, între care remarcăm Magnesia și Tralles, putem remarca o organizare foarte precisă a acestora şi existenţa unei vieţi creştine dusă în conformitate cu tradiţia apostolică[86].

Printre marile personalităţi trăitoare în secolul al II-lea în Asia Mică trebuie amintiţi Policarp al Smirnei şi Meliton de Sardes.

Sfântul Policarp al Smirnei a stat în contact cu Sfântul Ioan Evanghelistul şi cu alţi ucenici care L-au văzut pe Domnul. S-a deplasat la Roma unde a discutat cu episcopul Anicet despre tradiția quartodecimană pascală pe care o respecta, ce era diferită de cea romană duminicală. Atunci când Sfântul Ignatie al Antiohiei a poposit în Smirna, în drum spre martiriul din Roma, în jurul anului 105, Policarp era episcop al cetății. A murit ca martir în timpul unei persecuții locale, desfășurate conform *Cronicii* lui Eusebiu de Cezareea în al șaptelea an al domniei lui Marcu Aureliu (161-180). Ni s-a păstrat actul martiric al Sfântului Policarp, unde e atestată celebra sa afirmație adresată proconsulului, care îl îndemna să se lepede de Hristos pentru a scăpa cu viață: „De optzeci și șase de ani Îi slujesc și nu m-a nedreptățit cu nimic". În acest act se păstrează, de asemenea, o rugăciune rostită de Sfântul Policarp în clipa morții, care se pare că era anaforaua euharistică a Bisericii din Smirna[87]. Ni s-a păstrat scrisoarea trimisă de el Bisericii din Filipi, în jurul anului 135, în care atacă iubirea de argint a unui presbiter Valens de acolo, referindu-se la viața practică și morala comunității.

De la Meliton de Sardes s-a păstrat cea mai veche *Omilie pascală*, după care poate fi reconstituit ritualul nopţii pascale la Sardes, în tradiția quartodecimană, la sfârşitul secolului al II-lea. În timpul bucuriei cinei iudaice pascale din ajun de 14 nissan, creștinii posteau pentru a ispășii păcatul uciderii lui Hristos, privegheau toată noaptea, iar apoi rupeau postul la revărastul zorilor, săvârșind Euharistia ca taină a întâlnirii cu Hristos cel Înviat. Măreața sinagogă păstrată până azi la Sardes stă mărturie pentru puterea comunității iudaice de aici.

De la guvernatorul *provinciei Bitinia*, Plinius Secundus sau Plinius cel Tânăr, ni s-a păstrat cea mai veche mărturie păgână despre Hristos şi creştini. În scrisoarea trimisă de acesta împăratului Traian la începutul secolului al II-lea este atestată răspândirea

---

84 Cf. Jean Daniélou, *Biserica începuturilor. De la origini până la începutul secolului al III-lea*, trad. de Wilhelm Tauwinkl, Editura Universității din București, București, 2006, p. 51-58.
85 Cf. *Ibidem*, p. 160-165.
86 Cf. Scrierile Părinţilor Apostolici, traducere de pr. dr. Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1995, p. 173 ş. u.
87 Cf. Scrisoarea Bisericii din Smyrna despre martiriul episcopului Policarp, în: diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei,Vol. I: Canonul apostolic al primelor veacuri*, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 369-375.

creştinismului în această provincie de nord a Asiei Mici: "...sunt oameni mulţi, de toate vârstele, de toate categoriile, bărbaţi şi femei, care sunt şi vor fi cuprinşi de acest pericol. Şi molima acestei superstiţii s-a răspândit nu numai în oraşe, dar şi în sate şi pe ogoare..."[88]. În primul secol creștin este atestată misiunea din orașe, dar această corespondență este o mărturie foarte importantă despre existența comunităților creștine în sate. Prezenţa creştinismului la țară în această parte a Asiei Mici despre care până la Plinius nu prea avem ştiri, ne face să presupunem că în celelalte provincii credinţa în Hristos era şi mai răspândită.

Cetățile Nicomidia (capitala Bitiniei și reședință imperială în sec. III-IV) și Niceea s-au impus ca centre creștine de seamă. Distrugerea bisericii din Nicomidia de către Dioclețian și numărul mare de martiri care au plătit cu viața mărturisirea lui Hristos în 303 vorbesc de măreția acestei cetăți creștine. Eusebiu de Nicomidia, episcop semiarian, a jucat un rol foarte important în cadrul disputelor ariene de după 328, el botezându-l pe patul de moarte și pe împăratul Constantin. În Calcedon este atestată credința creștină din veacul al II-lea, iar în 303 comunitatea devine renumită datorită Sfintei Martire Eufimia (16 septembrie), ale cărei sfinte moaște se păstrează până azi în Catedrala Sfântul Gheorghe a Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol. O minune săvârșită de ea în timpul Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon a arătat care era dreapta credință.

Monahismul răsăritean a fost caracterizat de tradiția *munților sfinți* (Sinai, Athos). În Bitinia, la sud de Marea Marmara și în apropiere de Prusa se afla Muntele Olimp. Monahismul este atestat aici din veacul al III-lea, când un neofit necunoscut fuge din cauza persecuțiilor. Între veacul al V-lea și al IX-lea (existau pe munte și în jurul lui peste 40 de mânăstriri) trăiesc aici o serie de monahi reunmiți, între care amintim pe Teoctist, Ilarion cel Tânăr, Marcu, Macarie, Platon, Ioanichie cel Mare, Luca Stilitul. Totul a fost distrus în 1326 de otomani[89].

În a doua jumătate a secolului al II-lea sunt atestați episcopi în Pont, Paflagonia, Capadocia și Armenia. După atestarea episcopului Palmas de Amasra în veacul al II-lea, în cea de-al treilea sunt atestați episcopi în Ionopolis și Pompeiopolis. Grigorie de Neocezareea, ucenic al lui Origen, devenit un fel de primat al Pontului, alături de Firmilian al Cezareei Capadociei și Helenus al Tarsului au participat în 264 la sinodul de la Antiohia în care a fost condamnat Paul de Samosata. Teologii pontici și capadocieni au fost influențați de teologia lui Origen, fiind în dispută cu teologia tradițională monarhianistă a Asiei Mici. Începând cu veacul al III-lea, Cezareea Capadociei a devenit o adevărată redută a Ortodoxiei. Episcopul Firmilian s-a opus ereziei profetice montaniste, rebotezându-i pe eretici. Prin aceasta a intrat în contradicție cu Roma, care interzicea rebotezarea. Cezareea devine celebră prin martirii Mamas, Gordie și Iulita, ajungând să convoace sinoade provinciale și să joace un rol de frunte în creștinarea regiunilor din jur. La Sinodul Ecumenic de la Niceea au fost trimiși și 2 horepiscopi ai Capadociei, ceea ce atestă răspândirea creștinismului și în mediul rural.

[88] Plinius cel Tânăr, *Epistolae*, X, 96 în Remus Mihai Feraru / Constantin Jinga, Merele de Aur. Antologie de documente scrise din epoca Noului Testament, Editura Marineasa, Timişoara, 2001, p. 191.
[89] Cf. Maciej Bielawski, *Monahismul bizantin*, trad. din italiană de Andrei Mărcuș, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, p. 19-21.

Episcopul Leonțiu de Cezareea a întemeiat scaunul episcopal de Nazianz și a hirotonit în 314 pe Grigorie Luminătorul episcop al Armeniei[90].

Asia Mică a jucat un rol fundamental în definitivarea dogmelor trinitară şi hristologică între secolele al 4-lea şi al 7-lea. Niceea, Efesul şi Calcedonul sunt cele trei cetăţi ale Asiei Mici, alături de Constantinopol unde au avut loc patru din cele şapte Sinoade Ecumenice. Marii părinți capadocieni, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Grigorie Teologul, au contribuit în mod definitiv la formularea învățăturii trinitare, realizând ca episcopi și păstori încreștinarea Capadociei și a provinciilor vecine. Instituțiile filantropice inaugurate de Sfântul Vasile cel Mare au condus la dezvoltarea diaconiei în întreg Răsăritul orthodox. Din corespondența acestor părinți poate fi reconstituită viața comunităților creștine din Capadocia veacului al IV-lea.

După invaziile arabe din secolul al VII-lea și cele selgiucide din veacul al XI-lea, viața creștină a Asiei Mici a fost aproate în întregime distrusă, minunatele ruine din vechile cetăți antice și bisericile rupestre păstrate până azi în Capadocia dând mărturie despre măreția acestui spațiu creștin în primul mileniu, în special la începuturile lui.

Referitor la Grecia europeană (marile cetăți din Vestul Asiei Mici era grecești) putem remarca existenţa unor informaţii răsfirate cu privire la dezvoltarea comunităţilor creştine. Prima comunitate creștină despre care avem știri precise este cea din Filipi, Lidia cea botezată de Sfântul Apostol Pavel în cursul celei de-a doua călătorii misionare fiind prima creștină cunoscută a Europei. Din Epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel și din cea a lui Policarp al Smirnei de la jumătatea veacului al II-lea avem știri interesante cu privire la viața creștină a acestei cetăți antice grecești, ale cărei ruine pot fi vizitate până azi.

De la Meliton de Sardes cunoaştem existenţa unui rescript al împăratului Antonin Piul (138-161), în care intervine în favoarea creştinilor din Tesalonic, Larisa şi Atena[91]. La Atena a activat apologistul Quadratus, care a prezentat împăratului Adrian (117-138) o scriere în favoarea creştinilor. Filozoful atenian Aristide şi Atenagora Atenianul au intervenit de asemenea din Atena prin apologii în favoarea creştinilor în a doua jumătate a secolului al II-lea. Comunitatea din Tesalonic era bine consolidată la sfârşitul secolului I, după cum reiese din Scrisoarea I către Corinteni a lui Clement Romanul. Hegesip confirmă ortodoxia comunităţii în secolul al II-lea, iar episcopul Dionisie al Corintului o face cunoscută prin epistolele sale în întreaga lume creştină[92].

Întemeierea Constantinopolului în imediata vecinătate a Asiei Mici şi a Greciei şi inaugurarea oraşului la 11 mai 330 de către împăratul Constantin cel Mare au condus în secolul al 5-lea la incorporarea acestor teritorii în arealul jurisdicţional al celei de-a doua Rome. De la sfârşitul secolului al 4-lea viaţa Constantinopolului a fost marcată de spiritualitatea monahală. Dreptul bisericesc bizantin, liturghia şi spiritualitatea bizantine şi calendarul bizantin au devenit în decursul vremii normative pentru toate Bisericile Ortodoxe[93].

---

[90] Cf. Charles Pietri (†) und Christoph Markschies, *op. cit.*, p. 100-101.
[91] Cf. Eusebiu, *Ist.bis.*, IV, 26, 10.
[92] Pentru mai multe amănunte cf. Simon Légasse, *op. cit.*, p. 156-157.
[93] Cf. H.-G. Beck, *Konstantinopel*, în RGG^3, Band 3, col. 1788.

6. Galia şi Spania

Primii misionari ajunşi în Galia nu au venit de la Roma, ci tocmai din Orient. Nu ucenici care l-au cunoscut direct pe Hristos, ci creştini plini de zel au pornit să transmită acestei părţi a lumii credinţa pe care au primit-o. Sudul Galiei a fost mai întâi elenizat, iar mai apoi romanizat după încorporarea provinciei în Imperiul roman. Lugdunum (Lyon), oraş fondat la confluenţa dintre Rhone şi Saone în anul 43 î. Hr. de către un consul roman a devenit un centru comercial prosper, unde se amestecau populaţii variate, este primul centru creştin cunoscut al Galiei. În acest centru cosmopolit se întâlneau religii provenite din Orient sau Roma, un rol important jucându-l cultul împăratului[94]. Înfiinţarea primei comunităţi creştine în jurul anului 150 la Lyon prin misionari intineranţi necunoscuţi, probabil originari din Asia Mică, poate fi dedusă din actul martiric al comunităţilor din Lyon şi Vienne, trimis Bisericilor din Phrigia în Asia Mică, în care ni se relatează despre moartea primului episcop al comunităţii, Fotin[95]. Din cuprinsul acestui act martiric se poate deduce faptul că creştinismul era deja răspândit în toate păturile sociale, ierarhia bisericească cuprindea toate treptele cunoscute, iar numărul creştinilor şi al martirilor era foarte numeros.
Deja la sfârşitul secolului al 2-lea în sudul Galiei erau cunoscute următoarele erezii: gnosticismul, dochetismul, marcionismul şi montanismul, deoarece urmaşul lui Fotin pe scaunul episcopal al Lyonului, Sfântul Irineu, s-a văzut nevoit să ia atitudine împotriva acestor mişcări în celebra lucrare *Adversus Haeresis*[96].
Celebra inscripţie a lui Pectorios de Autun, localitate din centrul Galiei, datată la sfârşitul secolului al 2-lea şi începutul secolului al 3-lea demonstrează prezenţa creştinilor în aceste ţinuturi[97]. Sfântul Irineu menţionează faptul că uneori trebuia să predice în limba celtică şi că printre celţi existau creştini care aveau dreapta credinţă fără "hârtie şi cerneală"[98]. Cu siguranţă creştinismul s-a răspândit rapid în secolul al 3-lea deoarece la sinodul de la Arelate din 314, convocat de Constantin cel Mare pentru a-i combate pe donatiști, au fost reprezentate 43 de biserici, dintre care marea majoritate din Galia. Cele mai multe centre episcopale se aflau în Sudul Galiei.
În secolele 4-5 biserica Galiei s-a bucurat de mari personalităţi ca Sfinţii Hilarie de Poitiers, Martin de Tours sau Ioan Casian, venit din Sciţia după un lung pelerinaj prin Palestina, Egipt, Constantinopol şi Roma. Toţi trei au fost mari misionari contribuind la răspândirea credinţei creştine printre franci. Sfântul Martin de Tours a jucat un rol fundamental în înfrângerea păgânismului celtic din centrul Galiei, fiind şi primul întemeietor al unei mânăstiri în apropiere de Poitiers în anul 380. După ce Honoratus de Arles a întemeiat o a doua

---

[94] Cf. *Les Pères de la Gaule chrétienne*, textes choisis et présentés par soeur Agnès Égron, Cerf, Paris, 1996, p. 9-10.
[95] Cf. Eusebiu, *Ist.bis.*, V, 1, 1-63.
[96] Cf. *Les Pères de la Gaule chrétienne*, p. 11-12.
[97] Cf. *Inscripţia lui Pectorios din Autun*, în *Actele martirice*, traducere de pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 264-268.
[98] Cf. Adolf von Harnack, *op.cit.*, p. 875.

mânăstire în Lerinum, Sfântul Ioan Casian a fundat în Marseille una de bărbaţi şi una de femei. Aceste mânăstiri au jucat un rol fundamental în secolul al 5-lea, contribuind la păstrarea creştinismului în Galia în ciuda invaziilor şi suferinţelor provocate de invaziile barbarilor. Episcopii Galiei au condamnat arianismul în sinodul de la Arles din 353, devenind pionieri în lupta împotriva acestei erezii răspândite de ostrogoţi şi vizigoţi în spaţiul apusean[99].

Activitatea publică a mai multor sfinţi franci, între care s-a remarcat Cuvioasa Genevieva ca o importantă figură ce a contribuit la crearea Europei creştine[100], şi botezul regelui Clovis în noaptea de Crăciun a anului 498 în Reims[101] au constituit paşi decisivi în creştinarea Galiei şi a teritoriilor învecinate[102].

Spre deosebire de Galia, despre creştinismul antic spaniol posedăm foarte puţine informaţii. Sfântul Irineu de Lyon şi Tertullian ne dau primele amănunte referitoare la existenţa unor comunităţi creştine pe actualul teritoriu al peninsulei iberice. În jurul anului 200 creştinismul era destul de mult răspândit în Spania, mai ales în regiunile puternic romanizate. La mijlocul secolului al 3-lea într-o scrisoare a Sfântului Ciprian al Cartaginei sunt menţionate comunităţile creştine din Astorga, Merida şi Zaragoza. Aceste informaţii şi alte câteva legate de unii martiri spanioli sunt tot ceea ce ştim despre creştinismul din această peninsulă până la începutul secolului al 4-lea[103].

Sinodul de la Elvira (ţinut cândva între 300 şi 312), la care au participat 19 episcopi spanioli, arată prin canoanele adoptate că bisericile din Spania se aflau în mijlocul unui mediu păgân care le influenţa destul de puternic. Toate hotărârile luate vizau depărtarea creştinilor de practici şi superstiţii păgâne, cât şi moralitatea vieţii creştine[104]. Cel mai important episcop spaniol cunoscut a fost Osius de Cordoba (257-358), care a fost prezent la Sinodul de la Elvira, devenind în anul 313 consilier personal al împăratului Constantin cel Mare. Datorită faptului că în anul 357 ar fi semnat în Sirmium o mărturisire de credinţă ariană, a fost condamnat de un sinod al episcopilor spanioli, numele său nefiind trecut în dipticele bisericii din Cordoba[105].

Vizigoţii arieni conduşi de regele Euric (468-477) au întemeiat un regat independent în Spania, dar s-au arătat toleranţi faţă de biserica autohtonă de confesiune niceeană[106]. În secolele al 4-lea şi al 5-lea Spania a fost zguduită de ereziile prisciliană şi ariană. Un sinod ţinut în 380 a condamnat priscilianismul, un sistem gnostico-maniheic, iar în 383 Priscilian, episcop de Avila, a fost condmanat la moarte la curtea imperială de la Trier. Lupta împotriva acestei erezii a fost continuată de mai multe sinoade ulterioare acestuia[107].

---

[99] Cf. † E. Lachenmann (H. I. Marrou), *Gallien*, RGG^3, Bd. 2, col. 1193.

[100] Cf. Janine Hourcade, *Sfânta Cuvioasă Genevieva, ocrotitoarea Parisului*, traducere de Vasile Manea, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2001, p. 31.

[101] Cf. *Les Pères de la Gaule chrétienne*, p. 287 ş.u.

[102] Privitor la urmările politico-religioase ale creştinării regelui Clovis a se vedea Lutz E. von Padberg, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart, 1998, p. 54 ş.u.

[103] Cf. Adolf von Harnack, *op.cit.*, p. 920-924.

[104] O prezentare a conţinutului acestor canoane la *ibidem*, p. 925-926.

[105] Cf. R. Konetzke, *Spanien*, în RGG^3 Bd. 6, col. 229.

[106] Cf. *ibidem*.

[107] Gert Haendler, *Von Tertullian bis zu Ambrosius. Die Kirche im Abedland vom Ende des 2. Bis zum Ende des 4. Jahrhunderts*, (KGEi, I/3), Leipzig, 1992, p. 128-129.

7. Africa proconsulară

Aflat sub stăpânirea romană din 146 î. Hr., nordul Africii era împărţit la începutul erei creştine în trei provincii: *Africa proconsulară* cu capitala la Cartagina, fiind guvernată de un proconsul numit de Senat; *Numidia* în vest şi *Mauritania* mai la vest decât cea din urmă, ambele provincii imperiale. Cercetătorul Victor Saxer, rector onorific al Institutului Pontifical de Arheologie Creştină din Roma şi unul dintre cei mai avizaţi cunoscători ai creştinismului nord-african, vorbind despre începuturile creştinismului în Africa de Nord spune că nu se ştie nici de unde, nici când, nici cum a ajuns mesajul creştin în această provincie[108]. Ipotetic se poate presupune că Evanghelia a ajuns aici în secolul I fie de la Roma, fie din Orient, misionari anonimi venind în interes profesional în aceste regiuni.

Creştinismul african păşeşte pe scena istoriei în anul 180 prin actul martirilor din localitatea Scili[109], a cărui autenticitate este confirmată de respectarea formularului şi a procedurii romane de interogatoriu[110]. Dintre cei doisprezece martiri doi poartă nume tipic africane - Nartzalus şi Cittinus. Speratus, un alt martir menţionat în act, pare a fi un lider al grupului, format în mare parte din oameni simpli. Acesta purta asupra lui "Cărţile sfinte şi Scrisorile lui Pavel, un bărbat drept"[111]. Este prima mărturie cu privire la traducerea unor cărţi ale Noului Testament în limba latină. Actul martiric însuşi este primul text creştin în limba latină păstrat până azi.

Noi ştiri despre creştinismul nord-african aflăm din scrierile lui Tertulian, scriitor creştin care a activat la Cartagina între 197-220. În afară de Cartagina Tertulian cunoaşte comunităţi creştine în încă patru oraşe: Hadrumète, Thysdrus, Uthina şi Lambèse. Creştinismul câştigase şi în această provincie aderenţi din toate păturile sociale, incluzând familii senatoriale şi militare. Clasele elevate vorbeau greaca în mod curent. Chiar Tertulian şi-a redactat cele mai vechi opere în limba greacă. Din scrierile lui Tertulian putem reface portretul comunităţii creştine din Cartagina la începutul secolului al 3-lea. Chiar avut în vedere faptul că scriitorul din Cartagina idealizează comunitatea sa. Tertulian este un apologet care critică păgânismul contemporan.

Pentru jumătatea secolului al 3-lea avem informaţii bogate despre creştinismul nord-african din scrierile şi epistolele Sfântului Ciprian al Cartaginei. Lista episcopilor prezenţi la Cartagina la sinodul ţinut în septembrie 256 cu privire la rebotezarea ereticilor, numită *Sententiae episcoporum*, conţine semnăturile a 87 de episcopi[112]. Aceștia nu reprezentau însă decât aproximativ jumătate din episcopii Africii. Creştinismul a cunoscut în aceste provincii o înflorire de nebănuit în cursul secolului al 3-lea, marcat printre altele de sângeroasa persecuţie a lui Deciu de la jumătatea acestui secol. Până la începutul secolului al

[108] Cf. Victor Saxer, *L'Afrique chrétienne (180-260)*, în Histoire du christianisme: Tome I - Le nouveau peuple (des origines à 250), Desclée, Paris, 2000, p. 583.
[109] Redat în *Actele martirice*, studiu introductiv, introducere şi note de pr. prof. Ioan Rămureanu, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 86-88.
[110] Cf. Victor Saxer, *Saints anciens d'Afrique du Nord*, Città del Vaticano, 1979, p. 31-34.
[111] *Actele martirice*, p. 87.
[112] Cf. Victor Saxer, *L'Afrique chrétienne (180-260)*, p. 599-602.

IV-lea, comunitățile creștine africane nu suportau termen de comparație cu cele din Italia, Galia sau Spania, în ceea ce privește densitatea și organizarea lor.

Melania cea Tânără, fiică de senatori romani convertită la creştinism, vizitează Africa la sfârşitul secolului al 4-lea şi întâlneşte aici comunităţi creştine dezvoltate şi o mulţime de mânăstiri, întemeiate în mare parte de Augustin şi de prietenii săi după convertirea acestuia. Augustin, ajuns episcop de Hippo Regius a trebuit să lupte alături de colegii săi de episcopat împotriva donatiştilor şi a călugărilor mesalieni veniţi din Orient, care doreau să trăiască numai din pomeni[113]. La sfatul lui Augustin şi al episcopilor Aurelius al Cartaginei şi Alypius al Tagastei Melania a dăruit pe lângă donaţii substanţiale în bani şi câte o casă şi o bucată de pământ fiecărei mânăstiri. Din biografia Melaniei se poate remarca interesul pentru o viaţă creştină ascetică şi lecturarea neîncetată a Sfintei Scripturi în multe din comunităţile creştine africane de la începutul secolului al V-lea[114].

[113] Fericitul Augustin a scris împotriva lor un tratat intitulat *Despre lucrul monahilor*. Cf. P. Tomás Spidlík, *Melania cea Tânără, Binefăcătoarea*, în Cuvioasa Melania Romană Binefăcătoarea sau cum devin bogaţii sfinţi, volum îngrijit şi tradus de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Bucureşti, 1998, p. 84.

[114] Cf. *Viaţa Cuvioasei Melania, senatoarea romană*, în Cuvioasa Melania Romană Binefăcătoarea sau cum devin bogaţii sfinţi, volum îngrijit şi tradus de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Bucureşti, 1998, p. 198-199.

II. Paradigma apostolică a ethosului creştin

Creştinismul s-a prezentat încă la începuturile sale drept o cale, "calea mântuirii" sau citându-l pe un duhovnic român din secolul al XX-lea, drept *Cărarea Împărăţiei*. Cei care s-au convertit la Hristos dintre iudei au pornit de fapt pe o cale nouă de viaţă, urmându-l pe Hristos. FA relatează ca Saul a plecat la Damasc să-i aducă legaţi la Ierusalim pe cei care mergeau pe calea lui Hristos (FA 9, 2). Priscila şi Aquila i-au arătat lui Apollo "cu de-amănuntul calea lui Dumnezeu" (FA 18, 26). Iudeii din Efes, care nu au crezut mărturiei lui Pavel, nu credeau în Hristos, iar astfel bârfeau calea Domnului (FA 19, 9). Calea creştină a începuturilor are "rezonanţe ecleziale, fiindcă, îmbrăţişând "Calea" se adoptă modul de viaţă, radical înnoit, al comunităţii, are loc inserarea vieţii personale în Legământul pe care Dumnezeu l-a încheiat cu această comunitate, ce fiinţează prin comuniunea în Duhul Sfânt"[115].

Învierea lui Hristos şi Cincizecimea petrecute la Ierusalim stau la începutul căii creştine, care îşi are astfel originea în **mărturia inspirată dată de comunitatea apostolică despre Iisus Hristos**, Fiul lui Dumnezeu întrupat, mort şi înviat pentru întreaga umanitate. Această mărturie are valoarea unei paradigme valabile în orice biserică creştină până la sfârşitul veacurilor, mijlocindu-ne elementele fundamentale ale ethosului creştin al începuturilor.

Comunitatea se naşte din **Duhul Sfânt** în ziua Cincizecimii şi îşi duce existenţa în umbra Duhului. Sfântul Luca relatează că "Biserica, în toată Iudeea şi Galileea şi Samaria, avea pace, zidindu-se şi umblând în frica de Domnul, şi sporea prin mângâierea Duhului Sfânt" (F.Ap. 9, 31). Această mângâiere a Duhului care se revarsă neîncetat zidind împreună cu apostolii şi ucenicii Biserica lui Hristos este experienţa trăită de primele comunităţi creştine. Diferenţa esenţială dintre comunitatea creştină şi orice alt tip de comunitate a fost şi trebuie să rămână "calitatea inspirată a propriei sale vieţi"[116].

Ori de câte ori Biserica doreşte să-şi afirme apostolicitatea, ea trebuie să reactualizeze momentul Cincizecimii prin invocarea din nou a Duhului Sfânt. Apostolii care au primit Duhul Sfânt de la Hristos cel Înviat şi fuseseră botezaţi în Duh de Rusalii, L-au invocat din nou atunci când i-au hirotonit pe cei şapte diaconi. Acest lucru arată că viaţa Bisericii nu poate fi decât una epicletică. Continuitatea apostolică nu se menţine numai pe linia succesiunii apostolice istorice, ci depinde de continuitatea apostolică eshatologică, ceea ce ne arată că istoria trebuie mereu eshatologizată[117]. "Atunci când Biserica trăieşte de manieră epicletică, ea nu poate aspira decât să fie ceea ce este deja"[118], dar nu încă.

La începutul mărturiei stă **credinţa** în învierea lui Iisus Hristos, pe care Domnul Însuşi o mijloceşte ucenicilor Săi prin repetate arătări, care au culminat cu şederea la masă şi mâncarea împreună cu ei, urmate apoi de Înălţarea la ceruri. Apostolii şovăitori sunt întăriţi

[115] Aurelian C. Marinescu, *Semnificaţia convertirii la creştinism în teologia secolelor I-III*, (Teză de doctorat), Bucureşti, 1999, p. 117-118, nota 291.
[116] James Vernon Bartelet, *Church-life and Church-order during the first four centuries*, Oxford, 1943, p. 10, nota 1.
[117] Cf. Ioannis Zizioulas, *Fiinţa eclesială*, traducere Aurel Nae, Editura Bizantină, Bucureşti, 1996, p. 210-211.
[118] *Ibidem*, p. 212.

în credinţă de Mântuitorul Hristos, iar mai apoi de Duhul Sfânt pogorât asupra lor. Apostolii au devenit martori ai învierii Domnului. Mărturia primă nu se naşte din credinţă, ci din evidenţă, din manifestarea directă a lui Hristos în faţa ucenicilor Săi, care vor propovădui apoi ceea ce au văzut cu ochii lor şi au pipăit cu mâinile lor despre Cuvântul vieţii.

Credinţa este însă un dar al lui Dumnezeu şi se naşte în urma auzirii cuvântului lui Dumnezeu din mărturia oamenilor şi mângâierea Sfântului Duh. Faptele Apostolilor ne prezintă o lume în care Dumnezeu lucrează prin îngeri, oameni şi minuni ale acestora la aducerea oamenilor la credinţă. Dumnezeu îi cheamă pe oameni prin propovăduirea kerygmatică apostolică, iar aceştia răspund liber chemării divine. Sfântul Luca i-a denumit pe primii creştini cu expresiile "cei care cred" sau "cei care au crezut" (FA 2, 44; 4, 32)[119].

Mărturia şi credinţa sunt luminate de **Sfintele Scripturi**, a căror interpretare este făcută din perspectivă hristologică. Teologia acestei perioade de început este în întregime scripturistică şi este definită de principiul "Hristos este sfârşitul Legii" (Romani 10, 4). Primele cuvântări creştine ţinute în Ierusalim de Petru şi de Arhidiaconul Ştefan nu fac altceva decât să interpreteze întreaga Scriptură a lui Israel din perspectiva lui Hristos-Mesia, care a împlinit întreaga lege. Legea şi Profeţii Vechiului Testament au vorbit de fapt despre El. Actul teologic al începuturilor consta în a spune că profeţiile mesianice s-au împlinit în Hristos.

Această metodă de interpretare a Scripturilor iudaice a fost numită de Ghislain Lafont "analogie mesianică"[120]. Pentru comunitatea începuturilor istoria se află la sfârşit, deoarece S-a arătat Cel ce trebuia să vină, astfel "orice eveniment din trecutul lui Israel pune în lumină un aspect al misterului lui Hristos, iar acest mister luminează la rândul său sensul evenimentului trecut"[121]. Pelcând de la acest principiu al analogiei mesianice orice text scripturistic trebuie invocat pentru a spune calea creştină şi a furniza principiile dialogului şi ale controversei cu celelalte căi, iudaică şi elină.

Pentru a ilustra acest lucru apelăm la două omilii pascale renumite din secolele 2 şi 4: cea a lui Meliton din Sardes, respectiv Afrahat Persul. Aceste omilii interpretează paştele creştin plecând de la paştele iudaic descris în cea de-a doua carte a Pentateuhului, care a fost o simplă prefigurare a acestuia.

Scripturilor V T li s-au adăugat în secolul întâi un ansamblu de scrieri produse în primul secol creştin pentru a expune şi apăra noua credinţă în comunităţile creştine: evanghelii, scrisori şi fapte ale apostolilor, cât şi scrieri apocaliptice, care trebuiau interpretate în noul context al vieţii creştine[122].

Mărturia apostolică se exprimă apoi într-**un cult specific**, deopotrivă spiritual şi ritual, prin care creştinii intră în relaţie nemijlocită cu Hristos cel Înviat. Primul gest liturgic ce urmează naşterii credinţei este botezul, aşa cum relatează Faptele Apostolilor. Sfântul Luca ne

---

[119] Cf. Constantin Preda, *Credinţa şi viaţa bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, Editura IBMBOR, Bucureşti, 2002, p. 60 ş.u.

[120] Ghislain Lafont, *O istorie teologică a Bisericii. Itinerarul, formele şi modelele teologiei*, traducere de Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 34. "... trecerea prin Marea Roşie este povestită nu numai şi nici în primul rând pentru a păstra memoria trecutului, ci mai ales pentru că ea schiţează anticipat minunile aşteptate de la Dumnezeu: ea este o schiţă a acţiunii ce va veni, un dar al lui Dumnezeu, Creatorul şi Mântuitorul lui Israel: o analogie mesianică" Ghislain Lafont, *op. cit*., p. 35.

[121] *Ibidem*, p. 35.

[122] Cf. *Ibidem,* p. 36.

relatează că primii creştini stăruiau apoi "în frângerea pâinii şi în rugăciuni" (FA 2, 42). Euharistia aduce în mijlocul comunităţii creştine pe Hristos cel Înviat, din Trupul şi Sângele căruia se împărtăşesc sporind prin aceasta comuniunea profundă a lor. În Euharistie se realizează deplin caracterul epicletic al vieţii Bisericii, trecutul şi prezentul întâlnindu-se într-o realitate unică şi indivizibilă. Arvuna Împărăţiei, care este prezenţa Duhului în istorie, înseamnă sinteza dintre istoric şi eshatologic. Rugăciunea a fost, de asemenea, un element constant al vieţii comunităţii ierusalimitane, fiind săvârşită în orice moment important din viaţa comunităţii, care înainte de a decide ceva se pune într-o relaţie nemijlocită cu Dumnezeu prin rugăciune[123].

În viaţa cotidiană credinţa se manifestă vizibil prin **iubirea frăţească**. Comunitatea primară trebuie să fie prin elementele descrise mai sus una agapică. În virtutea frăţietăţii creştine care îşi are originea în faptul că toţi îl recunosc pe Dumnezeu drept Tată, viaţa creştinilor era una comunitară, care se manifesta în chip deplin în FA în comuniunea deplină a bunurilor, practicată în vederea diaconiei, a slujirii aproapelui aflat în suferinţă. Văduvele, orfanii şi săracii sunt categoriile sociale avute în vedere de comunitate.

În cele din urmă această mărturie apostolică este **o aşteptare a întoarcerii lui Hristos** şi a unirii desăvârşite cu Dumnezeu în eshaton. Prin aceasta ea are o dimensiune eshatologică, în cadrul căreia se trăieşte neîncetat dialectica dintre "deja"-ul euharistic şi "nu încă" al istoriei. Acest aspect introduce în ethosul şi mentalitatea creştină principiul "xeniteii", adică al faptului de a fi străin în această lume, de a partica la toate ca un "paroikos", fără a te lăsa prins şi stăpânit de ceva din această lume, fără o detaşare de problemele lumii. Coborârea Sfântului Duh a avut loc în "zilele din urmă", conform profeţiei lui Ioil, reluată în FA. Biserica este una a ultimelor zile, dar cât de mult vor dura aceste "zile" rămâne taina lui Dumnezeu.

[123] Cf. Constantin Preda, *Credinţa şi viaţa bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, Editura IBMBOR, Bucureşti, 2002, p. 130-138.

III. Convertirea la creştinism în Antichitate – întemeierea ethosului

1. Problema convertirii din perspectivă teologică. Delimitări

Conceptul de "convertire" este asociat în mod automat în limbajul comun cu ideea de transformare, de schimbare. Din punct de vedere religios termenul indică o transformare interioară, subită sau progresivă, care determină o persoană umană să se raporteze la Absolut, în speţă la Dumnezeu, într-un mod diferit de cel anterior convertirii. Această raportare instaurează în noul convertit un sistem de valori nou cu repercursiuni decisive asupra modului de gândire, de simţire şi de comportare al acestuia[124]. Acordându-se preeminenţă factorilor de ordin cultural, psihologic, social, economic sau politic s-a neglijat interpretarea teologică a convertirii religioase, majoritatea studiilor antropologilor eşuând în teza funcţionalismului[125] sau reducând convertirea la un mecanism psihologic de rezolvare a unui conflict interior. Recursul exclusiv la strategiile metodologice proprii ştiinţelor sociale nu poate conduce decât la concluzii aleatorii[126].

Convertirea este o problemă antropologică. Convertirea la creştinism priveşte omul din perspectiva antropologiei creaţioniste, ca făptură creată de Dumnezeu după chipul Său. Omul este un *esse ad*, o fiinţă orientată spre Creatorul ei, care nu îşi găseşte împlinirea decât în relaţia cu Acesta şi cu celelalte fiinţe[127].

În cele ce urmează vom încerca să descriem şi să înţelegem resorturile teologice ale miracolului convertirii lumii antice la Hristos, acel miracol care a făcut ca Roma să se mire, iar Biserica să se bucure, după o expresie celebră a lui Augustin.

Câteva delimitări

Nu intenţionăm o prezentare a convertirii popoarelor antice din spaţiul mediteranean la creştinism sau a măsurii în care lumea acestui spaţiu a devenit creştină. Este binecunoscut că sărbătoarea romană a Calendelor din luna ianuarie a fost ţinută de creştinii din Africa şi Levant, chiar dacă fără sacrificii, până în vremea cuceririi arabilor, care au putut asista la această mare "sărbătoare creştină"[128]. S-a introdus astfel în istoriografie conceptul de

---

[124] Cf. Aurelian C. Marinescu, *Semnificaţia convertirii la creştinism în teologia secolelor I-III*, (Teză de doctorat), Bucureşti, 1999, p. 1.

[125] Orice convertire religioasă nu este conform acestei teze o decizie liberă şi personală, ci urmarea unei presiuni. Convertirea ar trebui astfel să aibă o funcţie socială, economică şi politică. Cf. Marc Spindler, *Conversion in Focus: Anthropological Views and Missiological Projections*, în "Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft", 4 (1997), p. 277 apud Aurelian C. Marinescu, *op. cit.,* p. 2.

[126] Cf. *Ibidem*, p. 3.

[127] Cf. Marie-Anne Vannier, *Augustin: creaţia şi desăvârşirea sa*, în Creaţia, Editor Sorin Dumitrescu, Trad. Miruna Tătaru-Cazaban, (Sfinţii Părinţi pe înţelesul tuturor 1), Editura Anastasia, Bucureşti, 2003, p. 66.

[128] Cf. H. R. Idris, *Fetes chrétiennes en Ifriqiya a l'epoque ziride*, în "Revue africaine", 98 (1954), p. 261-276.

"semicreştinism" (Halbchristentum), demonstrându-se că uneori convertirea nu a însemnat ruptura radicală cu orice formă de viaţă păgână anterioară[129].
Nu ne vom referi, de asemenea, nici la răspândirea creştinismului în spaţiul lumii antice, ci vom încerca o privire fenomenologică asupra convertirii la creştinism, având ca martori persoane ce ne-au lăsat relatări despre modul întâlnirii lor cu Hristos cel Înviat. Ne interesează în primul rând ethosul convertirii înţeleasă ca act existenţial al persoanei umane. Convertirea însemna despărţirea de ethosul cumunităţii căreia cineva i-a aparţinut şi intergrarea într-un nou ethos întemeiat şi fundamentat pe credinţa în Hristos. Ce factori erau activi în acest proces? Ce însemna convertirea pentru noul creştin, în viaţa personală, în viaţa familială şi în viaţa socială?
Am încercat, atât cât izvoarele au făcut posibil acest lucru, să prezint ethosul real al acelei lumi sau al unei părţi a ei, iar nu cel ideal prezentat de majoritatea surselor. Între ethosul ideal şi cel real au existat mereu tensiuni. De aceea nu ne vom referi la reguli şi norme acceptate într-o comunitate, ci la modul în care acestea devin viaţă în cadrul comunităţii. Delimitara spaţială şi temporală se referă ca urmare la întregul spaţiu al Mării Mediterane din secolul I până la începutul secolului al V-lea. Deşi foarte generoasă la prima vedere, delimitarea stabilită oferă puţine izvoare fundamentale privitoare la ethosul real al convertirii.

2. Convertirea la păgânism, la filozofie, la iudaism

Ideea convertirii în înţelesul contemporan al termenului a rămas străină mentalităţii păgâne greco-romane. Pentru un grec sau un roman era de neconceput să renunţe la religia strămoşilor şi a propriului polis şi să adopte în mod exclusiv o religie total diferită[130]. Religiile antice naţionale nu erau deloc exclusiviste, statul introducând constant noi zei în propriul pantheon. Cetatea Romei a integrat în mod constant în pantheonul său zeităţi greceşti şi orientale. Chiar dacă unele cetăţi aveau un zeu-patron, totuşi acesta nu era venerat în mod exclusiv, ci alţi zei puteau fi adoraţi alături de el pentru binele urbei. Convertirea, înţeleasă ca ruptură completă de trecut şi oferire totală spre un nou mod de viaţă, nu a fost revendicată niciodată de religiile păgâne, ba încă era practic imposibilă, deoarece renunţarea la religia familiei şi a polisului însemna practic ruptura totală de propriul mediu social. Cel ce sfida zeii cetăţii îşi pierdea drepturile primare din cetate conform vechii formule romane: *igni et aqua interdicere*[131].
Totuşi se poate vorbi în antichitatea greco-romană de convertirea la filozofie. Pitagora, Socrate, Diogene Cinicul, Epicur, Epictet şi Marcu Aureliu sunt numai câţiva dintre cei care nu

---

[129] Cf. Christoph Markschies, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1997, p. 67-69.
[130] Cf. Gustave Bardy, *Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten*, hrsg. von Josef Blank, Herder, Freiburg, 1988, p. 17.
[131] *Ibidem*, p. 25 Nici măcar iniţiaţii religiilor de mistere nu pot fi numiţi convertiţi, deoarece acestea nu aduceau o înnoire a omului, a inimii lui. Iniţiaţii cunoşteau anumite parole şi secrete pentru a trece dincolo de barierele lumii nevăzute şi a trimpfa asupra sorţii. Ceea ce în iudaism şi în creştinism se înţelege sub termenul de "sfinţenie" a rămas străin pentru totdeauna păgânismului, care se mulţumea cu împlinirea foemală a riturilor şi nu cunoştea sfinţenia vieţii.

s-au mulţumit să se ocupe în mod speculativ de probleme legate de lume şi suflet, ci şi-au dus viaţa în acelaşi timp în acord total cu învăţăturile promovate. Unii dintre ei au renunţat la lume şi la toate ale ei pentru a se putea dedica liber practicii propriilor învăţături. Prin aceasta au câştigat ucenici cu care s-au constituit în mici comunităţi asemănătoare viitoarelor comunităţi monastice creştine. Astfel filozofia, care pentru noi înseamnă studiul problemelor metafizice sau morale, era atunci pentru mulţi regula şi metoda unei vieţi corecte, ocupând în viaţa oamenilor locul pe care îl ocupă astăzi religia[132].

Filozofia a menţinut în sânul lumii greco-romane interesul pentru idealul înţelepciunii şi pentru virtute, dar clarviziunea ei dispărea la hotarele lumii văzute, rămânând de rezolvat ceea ce nu reuşise nimeni să rezolve: problema morţii.

Iudaismul este religia poporului ales pentru a pregăti venirea lui Mesia. Religia lui Jahve exclude orice altă religie prin prima poruncă a decalogului "Să nu ai alţi Dumnezei afară de mine". După întoarcerea din exilul babilonic şi datorită răspândirii iudeilor în diaspora exista posibilitatea convertirii la monoteismul iudaic. Existau două categorii de convertiţi: prozeliţii şi temătorii de Dumnezeu. Primii primeau circumcizia respectând în totalitate prescripţiile iudaismului, cei din urmă nu primeau circumcizia, nu cinsteau sabatul şi nu participau la jertfele de la Templu. Teama de circumcizie a dus la un număr foarte redus de prozeliţi, cel al temătorilor de Dumnezeu fiind mai ridicat. Deşi convertirea presupunea în cazul prozeliţilor renunţarea la vechiul mod de viaţă, totuşi numai cei născuţi în poporul lui Israel, urmaşii direcţi ai lui Avraam aveau parte de privilegiile alegerii divine. Aceasta a condus la imposibilitatea unei convertiri totale, de altfel foarte aspru pedepsită de legile romane, făcându-l pe cel ce făcea acest pas să-şi piardă familia şi religia polisului şi fiind în acelaşi timp exclus şi de la privilegiile alegerii divine a fiilor lui Avraam[133].

3. Ethosul convertirii

În timp ce filozofii şi iudeii nu pot câştiga decât un număr redus de suflete pentru înţelepciunea propovăduită, în sinagoga din Nazaret fiul unui tâmplar citea un loc din profetul Isaia: "Duhul Domnului este peste Mine, că El M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să-i vindec pe cei cu inima zdrobită, robilor să le vestesc dezrobirea şi orbilor vederea, pe cei asupriţi să-i eliberez şi să vestesc anul bineprimit al Domnului" (Lc. 4, 18-19). După ce a închis cartea le-a spus celor prezenţi: "Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre" (Lc. 4, 21). În acea zi a început cucerirea lumii la creştinism printr-un nou model de convertire inaugurat de Fiul lui Dumnezeu întrupat prin cuvinte simple: "Vino şi urmează Mie!"

Mesajului evanghelic înglobează şi priveşte lumea întreagă. Hristos cel Înviat îşi trimite ucenicii să vestească vestea cea bună tuturor neamurilor până la capătul lumii, dincolo de

[132] *Ibidem*, p. 55-56.
[133] Cf. *Ibidem*, p. 99-125.

orice bariere naţionale, etnice, lingvistice sau culturale. Primele secole creştine confirmă viziunea unei misiuni fără frontiere[134].

Ce oferea însă creştinismul omului antic? Teza fundamentală era mărturisirea unui Dumnezeu întreit în Persoane, aflate într-o relaţie iubitoare una cu alta. Concepţia despre un Dumnezeu care este iubire şi a creat liber şi dezinteresat întregul cosmos din nimic şi pe om după chipul Său în vederea unei relaţii iubitoare cu El[135], erau noutăţi absolute în lumea antică. Dumnezeu nu era însă numai Creator, ci şi Proniator, acceptând să rămână în relaţie cu creatura sa într-o totală imanenţă. Una din Persoanele treimice, Logos-ul, s-a întrupat în istorie, a coborât în mod real şi palpabil în spaţiu şi timp, pentru a elibera omenirea de păcat şi de determinismul morţii. Numai astfel s-au putut instaura relaţii personale între Dumnezeu şi oameni. Persoana umană nu-şi este suficientă, fiind din creaţie o fiinţă relaţională. Cercetările recente asupra constituirii identităţii prin intermediul alterităţii şi al intersubiectivităţii descoperă ceea ce în chip revelat creştinismul a propovăduit dintru începuturi.

În predica sa Sfântul Evanghelist Ioan vestea primilor creştini: "Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieţii" (I Ioan 1, 1). Ucenicul Ioan era convins că a văzut şi a cunoscut Viaţa care nu se sfârşeşte intrând în relaţie cu Persoana lui Hristos, Viaţa veşnică (I Ioan 1, 2), viaţa care transcende istoria umană şi îi dă sens.

Cu Hristos începe o istorie nouă şi minunată, în cadrul şi în interiorul căreia nu mai există moarte. "Dacă Hristos n-a înviat zadarnică este credinţa voastră şi propovăduirea noastră" - spunea Sfântul Apostol Pavel, cel mai cunoscut convertit al primelor secole creştine, care după descoperirea lui Hristos pe drumul Damascului şi-a schimbat radical viaţa devenind apostol al neamurilor.

În Hristos nu mai există nici iudeu, nici elin, nici sclav, nici liber, nici bărbat, nici femeie, ci toţi sunt una (Gal. 3, 28). Astfel oamenii nu mai sunt definiţi ca în dreptul roman în funcţie de statutul individual, etnic, sexual, social sau politic, nici ca în stoicism în baza unei egalităţi naturale, ci în baza unei egalităţi de creaturi, toţi fii ai unui unic Dumnezeu[136].

3.1 Sinergismul şi negrăitul convertirii

Există o icoană în care Hristos stă în faţa unei uşi cu mâner numai pe partea din interior şi bate pentru ca cel din spatele uşii să-i deschidă. Această imagine plastică arată că iniţierea convertirii nu aparţine persoanei umane, ci iubirii divine. Nucleul din care se dezvoltă orice convertire este experienţa unei crize interioare intense, ce poate fi valorificată sau înăbuşită. Starea de aruncare în lume, pentru a vorbi heideggerian, este trăită în tot tragismul ei de către Augustin înainte de convertire. Abia întâlnirea cu Hristos îi face posibil accesul la Autorul gestului aruncării, ajutându-l să descopere de unde vine şi încotro trebuie să se

[134] Andrea Riccardi, *L'universalité*, în René Rémond (editor), Les grandes inventions du christianisme, Paris, 1999, p. 13.
[135] Cf. Marie-Anne Vannier, *op. cit.*, p. 72.
[136] Michael Meslin, *La personne*, în René Rémond (editor), *op. cit.*, p. 51.

îndrepte fiinţa umană. "Căci ne-ai făcut pe noi pentru Tine şi neliniştit este sufletul nostru până ce se va odihni întru Tine"[137]. La această convertire vom reveni ceva mai jos.

Într-o celebră lucrare a lui Justin Martirul şi Filozoful, *Dialog cu iudeul Tryfon*, apologetul din Flavia Neapolis descrie convertirea sa de la filozofia platonică la creştinism, după ce mai înainte trecuse prin mai multe şcoli de filozofie. Întâlnirea cu cărţile sacre ale iudeilor, îndeosebi scrierile profeţilor, împlinite întocmai în persoana lui Hristos, produce însă înlăuntrul său o experienţă zguduitoare despre care el a relatat câţîva ani mai târziu: "Mi s-a aprins deodată un foc în suflet şi m-a cuprins o mare dragoste de profeţii şi de bărbaţii aceia care toţi sunt prietenii lui Hristos. ... găseam că aceasta este singura filozofie sigură şi aducătoare de folos. În felul acesta şi pentru aceasta sunt filozof"[138]. Este un caz fericit în care căutarea adevărului sfârşeşte după întâlnirea cu cuvintele revelate ale lui Hristos, despre care tot el istoriseşte că "au în sine ceva de temut şi sunt în stare să îmblânzească pe toţi..., fiind o odihnă plăcută celor ce se dedau studiului lor[139]".

Un alt caz celebru este cel al Sfântului Grigorie Taumaturgul, din 238 episcop în oraşul natal Neocezareea din Pont (azi Niksar), care ajuns total "întâmplător" la Cezareea Palestinei în drum spre Beirut, unde voia să studieze dreptul împreună cu fratele său, ascultă o lecţie ţinută de vestitul Origen, este rănit adânc de iubirea acestuia pentru Logos şi se converteşte subit. În *Cuvântul de mulţumire adresat lui Origen* la sfârşitul studiilor în Cezareea Grigorie relatează astfel întâlnirea sa cu Logosul creştin: "Acest om a pus în sufletul nostru, asemenea unei scântei care mistuie totul, dragostea de Cuvântul sfânt, care, prin frumuseţea sa de nedescris, atrage la sine pe toţi oamenii şi-i face să arate dragoste faţă de el, prietenul şi interpretul său"[140].

Ultimul caz pe care îl prezentăm este cel al Sfântului Profirie-Mimul, trăitor la sfârşitul secolului al III-lea sau jumătatea secolului al IV-lea[141]. Făcând parte dintr-o trupă de teatru care lua în râs marile taine ale creştinismului, în special botezul, Porfirie se afla în Cezareea Capadociei pentru un astfel de spectacol, jucând rolul fotizomenului ce urma să fie botezat. Însă "pe când se îmbrăca cu un veşmânt alb în vederea botezului, Duhul Sfânt pogorî deodată asupra lui". Convertirea a fost atât de profundă încât Porfirie a distrus apoi statuile zeilor din oraş, lucru pentru care guvernatorul l-a condamnat la tăierea capului cu sabia[142].

La fel ca şi în Noul Testament şi în scrierile patristice nu sunt articulate datele unei psihologii a convertirii, fiindcă nu teoretizarea acestui proces sufletesc crucial a polarizat interesul autorilor sacri şi al Părinţilor, ci faptul convertirii susţinut de lucrarea dumnezeiască a harului în dinamica lui de nepătruns[143]. Convertirea cu resorturile şi trăirile sufletului uman pe care le presupune este trăită ca o instantaneitate subită, care aprinde în om focul dragostei de Dumnezeu, foc cântat într-un chip de neegalat câteva secole mai târziu de Sfântul Simeon Noul Teolog în *Imnele iubirii dumnezeieşti*.

---

[137] Fericitul Augustin, *Confessiones*, I, 1.

[138] Sfântul Justin Martirul şi Filozoful, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, VIII.

[139] Ibidem.

[140] Sfântul Grigorie Taumaturgul, *Discursul adresat lui Origen în Cezareea Palestinei*, VI.

[141] Cu privire la problemele legate de viaţa şi biografia sa vezi Teodor Baconsky, *Râsul Patriarhilor. O antropologie a deriziunii în patristica răsăriteană*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 287-288.

[142] Cf. Ibidem, p. 289-294.

[143] Cf. Aurelian C. Marinescu, *op. cit.,* p. 96.

Ca "efort de a aborda trans-raţionalitatea"[144] teologia ştie că sufletele neliniştite şi căutătoare L-au întâlnit pe Dumnezeu, care este o fiinţă de negrăit şi de necuprins cu gândul şi cu mintea, şi tocmai de aceea relatările scriitorilor creştini antici se rezumă la a comunica subitul întâlnirii şi al convertirii: "deodată", "într-o clipă".

3.2 Două convertiri celebre: Victorinus şi Augustin

Pentru perioada de timp de care ne ocupăm lipsesc aproape cu desăvârşire relatările despre modul convertirii la creştinism a păturilor sociale inferioare[145]. Nu aflăm nimic despre motivaţia interioară a celor convertiţi. Puţinele izvoare se rezumă la a prezenta faptul că în urma unei cuvântări sau a unei fapte minunate mulţimile s-au convertit la Hristos. Faptele Apostolilor ne relatează că după predica lui Petru ţinută în ziua Cincizecimii la Ierusalim s-au botezat "ca la trei mii de suflete"[146]. Supliciu Sever istoriseşte în viaţa Sfântului Martin de Tours cum în timp ce Martin dărâma templul păgân din satul Levroux, în Galia, poporul privea neputincios, ca paralizat de o putere de sus, drept pentru care apoi aproape toţi au crezut în Iisus Hristos[147]. Diaconul Marcul relatează, de asemenea, în viaţa lui Porfirie, Episcop de Gaza la sfârşitul secolului al IV-lea, cum acesta a reuşit printr-o serie de fapte minunate, completate de un tact pastoral deosebit să convertească la creştinism grupuri compacte, care numărau uneori câteva sute de păgâni[148].
Ni s-au păstrat însă câteva relatări sumare despre convertirea unor persoane aparţinând păturilor sociale superioare. Una dintre cele mai celebre convertiri este cea a retorului Romei Victorinus. Admirator al platonismului şi traducător al lui Platon în limba latină acesta descoperă scrierile creştine, care îl captivează în asemenea măsură încât îi relatează prietenului său creştin Simplicianus: "Ştii tu că acum sunt creştin?" Simplicianus însă i-a răspuns: "Nu te cred şi nu te socotesc între creştini, dacă nu te voi vedea în Biserica lui Hristos". Victorinus însă râdea zicând: "Aşadar pereţii fac pe creştini?" În spatele acestui râs se ascundea doar o convertire mentală parţială. Pentru a deveni creştin trebuia să renunţe la tot ceea ce a făcut de o viaţă cu mare succes: participarea la serbările din Forul roman, pierderea prietenilor păgâni, ruptura cu întreaga lume în care trăise. După scurtă vreme se hotărăşte "deodată şi pe neaşteptate" să facă marele pas şi să renunţe la întreaga viaţă de dinainte, înscriindu-se în rândul catehumenilor, iar mai apoi dându-şi numele să fie renăscut prin botez "spre mirarea Romei şi spre bucuria Bisericii". Comunitatea creştină l-a primit cu urale de bucurie în momentul rostirii Simbolului credinţei înaintea botezului strigând cu toţii: "Victorinus, Victorinus"[149].
După ce Simplicianus i-a relatat despre această convertire lui Augustin, dorinţa de a-l imita pe Victorinus s-a aprins cu tărie în el, drept pentru care îl întreabă pe Dumnezeu: "În ce mod

[144] Andrei Pleşu, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 40.
[145] Cf. Christoph Markschies, *op. cit.*, p. 58.
[146] F. Ap. 2, 41.
[147] Supliciu Sever, *Vita Sancti Martini*, 14.
[148] *Das Leben des Heiligen Porphyrius von Gaza*, beschrieben von dem Diakon Markus, übers. von G. Rohde, Heidelberg, 1927. O prezentare detaliată a acestor convertiri oferă Christoph Markschies, *op. cit.*, p. 63-64.
[149] Cf. Fericitul Augustin, *Confessiones*, VIII, 2.

ai pătruns Tu în acea inimă?"[150]. Modul în care Dumnezeu a pătruns în inima sa l-a istorisit zece ani *post festum* în *Confesiunile* sale în celebra scenă din grădină petrecută în anul 386 la Milano, când el îndeplinea funcţia de retor al oraşului rezidenţă imperială Milano. Convertirea intelectuală la creştinism rezultată din lectura Sfintelor Evanghelii şi a scrierilor Sfântului Apostol Pavel a precedat convertirea totală petrecută într-o grădină din Milano în urma unor profunde frământări interioare provocate de convertirea altor personalităţi prominente din anturajul său. "Marea ceartă a casei mele lăuntrice" - după cuvintele sale - trezită în sufletul său era marcată de un profund conflict interior privitor la viaţa plină de plăceri şi desfătări trupeşti dusă până atunci, resimţită de el ca imorală: "Tu însă Doamne ... mă întorceai la mine însumi, luându-mă de la spatele meu, unde mă aşezasem când nu voiam să privesc în faţă şi m-ai aşezat în faţa mea ca să văd ce urât eram, cât de strâmb şi respingător, plin de pete şi de ulcere. Şi vedeam şi mă îngrozeam şi nu aveam unde să fug de mine însumi.."[151]

Aflat într-o grădină din Milano într-o tensiune interioară extraordinară Augustin povesteşte: "Eu m-am întins sub un smochin... şi plângeam cu o foarte mare zdrobire a inimii mele. Şi iată că aud o voce din casa vecină, o voce parcă a unui copil sau a unei copile, care zicea cântând şi repeta des: "Ia şi citeşte, ia şi citeşte" (tolle, lege; tolle, lege). Şi pe loc, schimbându-mi faţa am început să cuget foarte puternic ... şi înfruntând pornirea lacrimilor m-am ridicat, socotind că dumnezeirea nu-mi porunceşte nimic altceva, decât să deschid cartea şi să citesc primul capitol pe care-l voi fi găsit... Aşadar, în grabă m-am întors la locul unde şedea Alypius, căci acolo pusesem cartea Apostolului, când mă ridicasem de acolo. Am luat-o, am deschis-o şi am citit în tăcere capitolul asupra căruia s-au fixat ochii mei: >>Nu în ospeţe şi în beţii, nu în desfrânări şi fapte de ruşine, nu în ceartă şi în pizmă, ci îmbrăcându-vă în Domnul Iisus Hristos, iar grija de trup să nu o faceţi spre pofte<<. Nu era nevoie să mai dau altă pagină şi să citesc. În adevăr, imediat după ce am citit această idee, ca şi când în inima mea s-ar fi revărsat o lumină de siguranţă, toate umbrele îndoielii s-au destrămat"[152].

Criza din care s-a născut convertirea lui Augustin era pregătită de multă vreme (scepticismul), nefiind una de moment. Ca în majoritatea cazurilor cunoscute în antichitate convertirea a adus cotituri decesive pentru viaţa sa: Augustin se înscrie catehumen spre a primi botezul la Paştile anului viitor; se desparte de a doua sa concubină şi adoptă un model ascetic de viaţă; îşi dă demisia din funcţia de retor şi renunţă la orice ambiţii de carieră publică, reuşeşte să se desprindă definitiv de scepticismul academic; concepe o cultură orientată cu totul spre căutarea înţelepciunii[153]. Pentru el există o singură cale pe care sufletul poate ajunge să contemple frumuseţea divină: "qui bene vivit, bene orat, bene studet"[154]. (aşa cum trebuie)

Experienţa convertirii sale o exprimă prin cuvintele: "Aşadar m-ai convertit la Tine". Este o conştiinţă asemănătoare cu cea a lui Pavel pe drumul Damascului, care a pus-o tot în seama

[150] Ibidem.
[151] Fericitul Augustin, *Confessiones*, VIII, 7.
[152] Fericitul Augustin, *Confessiones*, VIII, 12.
[153] Cf. Marrou, p. 143-144.
[154] De ordine 2, 19 apud Henri Marrou, p. 152.

harului lui Dumnezeu: "Prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt şi harul care este în mine n-a fost în zadar" - scria acesta câţiva ani mai târziu creştinilor din Corint.

În toate convertirile prezentate se urmează un itinerar, singurul posibil de altfel, pentru a deveni membru deplin al "Cetăţii pline de slavă" în care se trăia "communio sanctorum" - drumul catehumenatului, ca pelerinaj între două lumi.

3.3 Botezul - adevărata "conversio"

Adevărata transformare a celui care îl descoperise pe Hristos era moartea şi învierea împreună cu El în apa baptismală. Să ne imaginăm atmosfera plină de emoţii şi entuziasm din noaptea de înviere, lumânările care ard şi mulţimea de fotizomeni care aşteptau împreună cu naşii lor momentul pentru care se pregăteau de câţiva ani. Să nu uităm că în viziunea biblică şi în mentalitatea creştinului antic timpul nopţii este caracterizat de ambivalenţa faptului că atât Dumnezeu, cât şi diavolul se revelează noaptea[155]. De aceea, fotizomenul era cel care trebuia mai întâi să lămurească această ambivalenţă în ceea ce îl privea.

3.3.1 Exorcismele - între îngerii satanei şi îngerii lui Dumnezeu

În Galia Sfântul Martin de Tours (335-397) îmbina rolul de exorcist cu cel de distrugător al templelor păgâne, folosindu-le ca strategie de convertire a păgânilor la Hristos prin reconstituirea victoriei zdrobitoare asupra demonilor[156]. O astfel de victorie trebuia repurtată în plan personal de către fiecare fotizomen, căruia înainte de a-i fi permisă intrarea în cetatea "Noului Ierusalim", unde devenea concetăţean al puterilor îngereşti[157], i se cerea lepădarea de satana şi de îngerii lui. Sfântul Chiril al Ierusalimului relatează cum fotizomenul întors cu faţa şi mâna întinsă către Apus se lepăda de satana, ca şi cum acesta ar fi fost prezent.[158] Formula de abrenunţiaţie folosită la Ierusalim era următoarea: „Mă lepăd de tine satan, de toate faptele tale, de toată pompa ta şi de toată slujirea ta“[159]. Pe lângă lepădarea de satana, care apare în toate formularele liturgice cunoscute, un alt obiect al lepădării des întâlnit în formulele de abrenunţiaţie sunt îngerii săi.[160]

Suflarea şi scuiparea diavolului de către fotizomen, atestată în alte centre creştine, exprimă duşmănia principială împotriva lui satan şi ruptura irevocabilă de el[161].

Această ruptură era urmată de unirea omului cu Dumnezeu şi cu îngerii săi. Sfântul Chiril al Ierusalimului considera că momentul intrării noilor botezaţi ca nişte stele, strălucitori la trup

---

[155] Asupra teofaniilor divine şi satanice în timpul nopţii aşa cum reies din Vechiul şi Noul Testament cf. Otto Böcher, *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart, 1972, p. 33-35.

[156] Cf. Peter Brown, *Întemeierea creştinismului occidental*, (Construcţia Europei), Editura Polirom, Iaşi, 2002, p. 52.

[157]

[158] Cateh. Mist. 1, 2.

[159] Vezi: Cateh. Mist. 1, 4-8.

[160] Apare de 25 de ori în formulele de abrenunţiaţie cunoscute. Pe lângă acestea trei mai apare „cultus“ sau „latreía“ de 13 ori. Vezi: Hans Kirsten, Die Taufabsage..., p. 52.

[161] Hans Kirsten, Die Taufabsage..., p. 81-82.

şi luminoşi la suflet, în biserica văzută, parte a celei nevăzute din ceruri, este marcat de prezenţa propriilor îngeri, care îi însoţesc intonând imne angelice de bucurie[162].

3.3.2 Convertirea mimilor şi îngerii botezului

O categorie specială de convertiţi la creştinism care nu a mai fost nevoită să străbată itinerarul schiţat al unei convertiri care cuprinde faze distincte în timp a fost aceea a mimilor, a măscăricilor păgâni. Maturizarea riturilor creştine confirmată de izvoare începând cu secolul al III-lea aduce cu sine şi parodierea acestora în teatrele păgâne ale vremii. Contraatacul creştin s-a desfăşurat însă tocmai pe terenul duşmanului[163], prin convertirea mimilor exact în timpul parodierii botezului creştin.

Mimul care a cunoscut cea mai complexă posteritate este Porfirie, convertit la creştinism spre sfârşitul secolului al III-lea sau jumătatea secolului al IV-lea[164]. Parodiind botezul creştin, după ieşirea din apa de botez şi încă pe scenă fiind "pe când se îmbrăca cu un veşmânt alb în vederea botezului, Duhul Sfânt pogorî deodată asupra lui". Îngerii apar cu lumini în jurul său, mulţimile rămân uimite, cerându-i lui Porfirie să se roage pentru ei. Pentru că nu ştia cum să facă acest lucru un sfânt înger vine şi îi arată cum să se roage. La scurtă vreme a murit ca martir, tăindu-i-se capul cu sabia din porunca guvernatorului Cezareei Capadociei[165].

Un alt mim devenit sfânt a fost Ghenie, conducătorul unei trupe de teatru din Roma, care asemeni lui Porfirie în timp ce parodia taina botezului creştin "fu luminat de har şi crezu". Viaţa acestui specialist al parodiei ne mijloceşte faptul că în momentul botezului îngeri luminoşi zburau deasupra capului său[166].

Întâlnim aşadar îngeri ai botezului, căci după spusa Evangheliei lui Hristos "bucurie se face în cer pentru un păcătos care se pocăieşte". Unul dintre aceştia trebuie să fie probabil îngerul păzitor, dacă ţinem cont de faptul că "funcţia esenţială a îngerului păzitor e legată de administrarea pelerinajului nostru înapoi, spre obârşie"[167], spre Creator.

Nicolae Cabasila, teolog bizantin din secolul al XIV-lea, propunea contemporanilor săi laici ca modele de "viaţă în Hristos" tocmai pe aceşti sfinţi-mimi pentru care botezul a însemnat într-adevăr "o naştere şi o plăsmuire din nou, o taină în toată regula"[168].

Ciprian, Episcop al Cartaginei la jumătatea secolului al III-lea, îşi descrie propria convertire în lucrarea *Ad Donatus*, plecând de la neîncrederea proprie în puterea transformatoare a apei baptismale: "Nu credeam că poate cineva să se nască din nou şi însufleţit de o nouă viaţă prin apa mântuitoare a botezului să se lepede de aceea ce fusese înainte, rămânând cu acelaşi corp, dar schimbat la minte şi la suflet"[169]. Identitatea de dinainte era formată din deprinderi vechi cu rădăcini adânci, obişnuinţa cu mese bogate şi mâncăruri scumpe, cu haine luxoase, plăcerea venită din onoruri şi demnităţi, stimulul băuturii, trufia, cruzimea şi

[162] Sfântul Chiril al Ierusalimului, Catehezele, p. 15 şi 18.
[163] Cf. Teodor Baconsky, *op. cit.*, p. 284 şi nota 41.
[164] Pentru probleme legate de biografia lui cf. *ibidem*, p. 287 ş.u.
[165] Vezi viaţa Sfântului Porfirie la Teodor Baconsky, *op. cit.*, p. 289-294.
[166] Cf. ibidem, p. 301.
[167] Cf. Andrei Pleşu, *op. cit.*, p. 100.
[168] Nicolae Cabasila, *Viaţa în Hristos*, p. 174.
[169] Sfântul Ciprian al Cartaginei, *Către Donatus*, în Apologeţi de limbă latină, p. 416.

orgoliul. Toate viciile proprii Ciprian le cultivase ca "pe ceva propriu şi înnăscut". Fără să indice exact impusul călăuzitor către baia botezului, episcopul cartaginez redă direct experienţa baptismală insistând asupra transformării profunde - *conversio* - petrecute în sufletul său: "După ce cu ajutorul Duhului Sfânt a doua naştere m-a transformat într-un om nou, ca prin minune mi se părea că deodată îndoielile mi se spulberă, cele închise se deschid, cele întunecate se luminează, ceea ce înainte mi se părea greu devine uşor, socoteam că pot împlini ceea ce este imposibil"[170]. Convingerea sa era că totul s-a întâmplat numai din darul lui Dumnezeu.

Cât de decisivă a fost experienţa baptismală descrisă în câteva cuvinte ne-o arată schimbările radicale petrecute în viaţa convertitului: renunţă la profesia de retor, cea mai mare parte a averii sale o dăruieşte comunităţii creştine din Cartagina şi duce de atunci înainte o viaţă ascetică, care va sfârşi în anul 258 prin moarte martirică.

4. *Conversio continua* - o lucrare a lui Dumnezeu, a îngerilor şi a oamenilor

Fericitul Ieronim istoriseşte într-o epistolă adresată lui Eustochium, fica convertitei nobile romane Paula, un moment din anii de tinereţe, când devenit creştin nu reuşise să renunţe la lectura cărţilor păgâne. Convertirea sa, renunţarea la lumea şi identitatea păgână nu era astfel deplină, deoarece deşi renunţase la mesele copioase de odinioară fără mari eforturi şi la multe alte păcate, nu se putea dispensa de cărţile păgâne, a căror lectură îi producea o plăcere irezistibilă. Aceste cărţi formau o parte a fiinţei sale atât de profund, încât atunci când s-a decis să plece pentru o viaţă de asceză la Ierusalim, nu a rezistat să nu-şi ia cărţile păgâne cu el. Ajuns în Cetatea Sfântă postea creştineşte şi citea păgâneşte, istoriseşte el, până într-o zi când răpit în Duh în faţa scaunului de judecată al lui Dumnezeu este întrebat de Judecător ce este el. Răspunzând că este creştin, Cel de pe tron îi vorbeşte astfel: "Minţi, tu eşti un ciceronian, nu un creştin" şi dă poruncă puterilor îngereşti să îl biciuiască, ceea ce se şi întâlmplă. Unul dintre elementele protecţiei îngereşti este paradoxal intuirea "momentului optim al suspendării protecţiei directe"[171], deoarece îngerii protectori nu se concentrează asupra protejatului, ci asupra destinaţiei sale spirituale, asupra întregului parcurs al acestuia cu punct de sosire[172]. Această pedeapsă îl conduce pe Ieronim la hotărârea de a nu mai citi niciodată literatură păgână, fiind în stare să promită orice numai să scape de chinuri. Redirecţionarea spirituală a protejatului fiind realizată, îngerii se aruncă la picoarele Judecătorului şi Îl roagă să ierte nechibzuinţa tinerească a lui Ieronim şi să îi dea posibilitatea să se căiască, urmând să reia pedeapsa dacă va mai avea din nou astfel de lecturi. Ieronim îşi revine din viziunea pe care credea că a avut-o şi observă pe umeri vânătăile cauzate de lovituri, simţind parcă încă bătăile îngerilor. Experienţa aceasta l-a determinat să se dedice dumnezeieştilor scripturi cu un astfel de zel, pe care nu l-a avut niciodată la lectura cărţilor profane[173].

---

[170] *Ibidem*, 417.
[171] Andrei Pleşu, *op. cit.*, p. 107.
[172] Cf. *ibidem*, p. 108.
[173] Cf. Eusebius Hieronymus, *Ausgewählte Briefe, I. Briefband*, aus dem lateinischen übersetzt von dr. Ludwig Schade, (BKV, XVI), München, 1936, p. 101.

Dincolo de *toposul* binecunoscut al polemicii cu literatura păgână, procesul identificat în acest episod ne introduce într-o temă fundamentală a ethosului antic creştin: *conversio continua*. Convertirea nu este marcată printr-un simplu punct în traiectoria spirituală a persoanei, ci este trăită în mod continuu de cel care a întâlnit persoana iubitoare a lui Dumnezeu.

Itinerariul spiritual descris de Augustin în *Confesiuni* se deschide cu *inquietum cor*, cu dorinţa după Dumnezeu, încheindu-se cu odihna în Dumnezeu. Orice proces de convertire durează până la odihna finală în Eshaton. Lucrarea în care Augustin se mărturiseşte în faţa contemporanilor săi şi a posterităţii ne permite să urmărim "*des*-compunerea subiectului-Augustin din cauza diverselor rătăciri şi *re*-crearea sa graţie unei creaţii continue, începând din momentul în care se recunoaşte ca fiinţă creată şi se deschide spre viaţa pe care i-o oferă Dumnezeu"[174]. Trăind experienţa convertirii de-a lungul întregii sale vieţi autorul lui *De civitate Dei* percepe convertirea ca pe o condiţie *sine qua non* pentru constituirea şi formarea persoanei umane. Convertirea la creştinism însemna însă convertirea la o persoană iubitoare absolută. Fiinţa umană ajunge la împlinire numai în relaţie cu această Persoană, constituindu-se şi împlinindu-se treptat (*formatio*). Acest lucru înseamnă o *conversio continua*, pe care Augustin o descrie şi ca trecere a fiinţei umane de la *eros* la *agape*, de la dorinţa de Dumnezeu la primirea iubirii sale[175].

Ceea ce diferenţiază convertirea umană de convertirea angelică poate fi redat foarte plastic prin schema augustiniană: *creatio*, *conversio*, *formatio*. Prin conversio făptura umană capătă formă, dar nu forma definitivă pe care o va avea atunci când se va odihni în Dumnezeu. În timp ce între *conversio* şi *creatio* în lumea umană există un interval, în lumea angelică cele două sunt simultane[176].

Să aruncăm o privire şi în spaţiul răsăritean. Primul episcop al Antiohiei despre care avem ştiri sigure a fost Sfântul Ignatie Teoforul, martirizat la Roma în timpul împăratului Traian. Luat captiv în Antiohia este transportat către capitala imperială pentru a fi aruncat la fiare. Pe drum fiind reuşeşte să scrie o epistolă către comunitatea din Roma, în care îi rogaă pe creştinii capitalei imperiului să nu cumva să intervină pe lângă autorităţi spre a-l salva de la martiriu. Drumul în captivitate sub stricta supraveghere a soldaţilor şi suferinţele îndurate aprind în episcopul Antiohiei o flacără a credinţei în Hristos care îl face să considere credinţa sa de până atunci drept necredinţă: "Acum încep să fiu ucenic!", scria el, "Naşterea mi-e aproape"[177]. Paradoxul credinţei este acela, că descoperind-L progresiv iubirea infinită a lui Dumnezeu, vechea credinţă se arată a fi simplă necredinţă, descoperind viaţa autentică creştină ca pe o *conversio continua*.

Un ultim episod ne este mijlocit de diaconul Iacob din Edesa, care ca ucenic al îmbunătăţitului episcop monah din pustie Nonnus relatează un episod petrecut în cetatea de baştină a Sfântului Ignatie Teoforul la patru secole după moartea sa: întâlnirea episcopului Nonnus cu prostituata Pelaghia, o binecunoscută actriţă din Antiohia. Îmbrăcată frumos,

[174] Marie-Anne Vannier, *op. cit.*, p. 77.
[175] Cf. ibidem, p. 87.
[176] Cf. ibidem, p. 88.
[177] Sfântul Ignatie Teoforul, *Către Romani*, în PSB, vol. 1, p. 211-212.

chiar dacă provocator, înconjurată de tineri, cu muzică şi râsete, a trecut pe lângă un grup de episcopi care au întors capul în cealaltă parte când au văzut-o. Nonnus însă s-a uitat la ea şi după ea până a pierdut-o din ochi, spunând apoi episcopilor: "Cu adevărat eu m-am desfătat foarte tare şi mi-a plăcut frumuseţea ei...". Era recunoaşterea frumuseţii unei făpturi a lui Dumnezeu[178], dincolo de viaţa de păcat pe care aceasta o ducea. Peste câteva zile episcopul Nonnus a reuşit s-o convertească şi s-o boteze pe această desfrânată, pe care o prăznuim astăzi în calendarul ortodox în data de 8 octombrie sub numele de Cuvioasa Maică Pelaghia. Nu convertirea Pelaghiei este ineditul acestei întâlniri, ci ceea ce se petrece în sufletul lui Nonnus. Acesta pleacă la chilia sa, luându-l şi pe diaconul Iacob, unde se aruncă la pământ şi lovindu-şi pieptul lăcrima spunând: "Doamne Iisuse Hristoase, iartă-mă pe mine păcătosul şi nevrednicul, fiindcă astăzi podoaba unei desfrânate a covârşit podoaba sufletului meu.... Fiindcă aceea a făgăduit să placă oamenilor şi face aceasta; iar eu am făgăduit să-Ţi plac Ţie şi am minţit din pricina lenei mele. Sunt gol..."[179]. Această nouă *conversio* a lui Nonnus, care îi dezvăluie goliciunea în faţa lui Dumnezeu valorificând pozitiv întâlnirea cu o prostituată, ne introduce încă o dată în orizontul infinit al convertirii la Dumnezeu. Însăşi "odihna în Dumnezeu", nu este o condiţie statică, ci o viaţă nouă trăită în mod deplin şi veşnic în ziua cea neînserată a Împărăţiei.

[178] Cf. Benedicta Ward, *"Vieţile Sfintelor care mai înainte au fost desfrânate", cu un studiu asupra căinţei în monahismul timpuriu*, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 77.
[179] Iacob diaconul, *Viaţa Sfintei Pelaghia prostituata*, în Benedicta Ward, *op. cit*., p. 87.

IV. Catehumenatul şi botezul catehumenilor în Ierusalim (sec. IV) - scurtă introducere în mentalitatea baptismală a creştinismului antic

La mijlocul secolului al IV-lea împăratul Iulian Apostatul spera să-i determine pe păgâni, cel puţin pe „preoţii zeilor", la un mod de viaţă asemănător cu cel al creştinilor, pentru ca prin aceasta să-i poată conferi păgânismului în curs de dispariţie o sfinţenie şi o dimensiune morală, pe care acesta nici măcar în zilele sale de glorie nu le-a cunoscut. În acest scop îi scria şefului preoţilor păgâni din ţintul Galatiei Arsacius: „Noi nu vedem, că ceea ce a contribuit cel mai mult la răspândirea ateismului (este vizat creştinismul) este bunătatea omenească faţă de străini, grija pentru îngroparea morţilor şi o seriozitate nefăţarnică în modul de viaţă? Toate aceste virtuţi trebuie exersate şi de noi, dar fără ipocrizie. Şi nu este de ajuns ca tu să te străduieşti să le exersezi, nu, ci toţi preoţii (păgâni n.n.) fără excepţie trebuie să o facă... Amenajează în fiecare oraş numeroase case de adăpost, pentru ca străinii să afle de ospitalitatea noastră etc..."[180] Dar cum puteau să se orienteze păgânii în felul de viaţă după exemplul zeilor lor? Căci noi cunoaştem aceşti zei prea bine din legendele vechi, ca fiind fără de ruşine, desfrânaţi, tovarăşi de război, înclinaţi spre mânie şi jigniri.[181]

Cei care au reuşit să introducă în lumea antică păgână un nou mod de viaţă, care îi uimea pe păgâni atât de mult,[182] au fost cei care s-au hotărât să îl urmeze pe Mântuitorul lumii Iisus Hristos, creştinii.[183] Botezul era pentru creştinii din Biserica primelor secole actul fundamental al devenirii întru urmaş al Mântuitorului Iisus Hristos, biruind păcatul şi moartea şi devenind în acelaşi timp membru al unei „Paroikia", al unei comunităţi care deşi există în lume, trăieşte într-o totală înstrăinare de lume.[184] Că această conştiinţă era

---

[180] Kaiser Julian der Abtrünnige, *Die Briefe*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von L. Goessler, Zürich-Stuttgart, 1981, p. 114 f.

[181] A se vedea pentru prezentarea detaliată a caracterului zeilor păgâni: Gustave Bardy, Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten, Herausgegeben von Josef Blank, Herder, Freiburg –Basel – Wien, 1988, p. 47-48. Privitor la divinizarea împăraţilor romani Henri-Irénée Marrou spunea: „Pentru a face «un zeu» din rege, acest om din carne şi sânge, nu trebuie să ai despre zei o idee prea elevată." Henri-Irénée Marrou, Biserica în antichitatea târzie 303-604, Traducere de Roxana Mareş, Editura Teora, Bucureşti, 1999, p. 18.

[182] Epistola către Diognet, perlă a literaturii creştine postapostolice, s-a născut tocmai din uimirea lui Diognet – un păgân neidentificat sau poate un nume fictiv – faţă de modul de a fi al creştinilor. Autorul epistolei se adresează lui Diognet la începutul scrierii sale astfel: „Pentru că văd, prea puternice Diognet, că te străduieşti mult să cunoşti religia creştinilor şi că te interesezi, cu multă pricepere şi cu mare grijă de creştini, ca să afli: în care Dumnezeu cred, cum se închină Lui şi cum se face că toţi creştinii nesocotesc lumea şi dispreţuiesc moartea, că nici nu socotesc dumnezei pe cei socotiţi de elini dumnezei şi nici nu ţin supestiţiile iudeilor; şi în sfârşit pentru că vrei să ştii ce este dragostea pe care o au unii faţă de alţii şi pentru ce acest neam nou de oameni şau acest mod de viaţă s-a ivit acum în lume şi nu înainte..." Epistola către Diognet, cap. V, în: „Scrierile Părinţilor Apostolici", Traducere, indici şi note de Pr. D. Fecioru, PSB, Vol 1, Ed. Institutului Biblic, Bucureşti, 1979, p. 337.

[183] O prezentare detaliată a felului în care creştinii se iubeau şi se ajutau reciproc în primele trei secole aferă Adolf von Harnack în capitolul intitulat „Das Evangelium der Liebe und der Hilfeleistung" al lucrării monumentale: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Vierte verbesserte und vermehrte Auflage, Wiesbaden, 1965 p. 170-219.

[184] Oikos este casa, dar termenul desemnează şi lumea locuită. Prepoziţia „para" desemnează aşezarea lângă într-un mod dinamic, adică depăşirea lumii. Asupra concepţiei creştinilor primari cu privire la înstrăinarea de lume şi a nelepădării în acelaşi timp a responsabilităţii faţă de lume a se vedea: Karlmann Beyschlag, In der

prezentă la creştinii secolului al II-lea, ne-o arată autorul anonim al Epistolei către Diognet, care spunea despre creştinii acelor vremuri: „Locuiesc în oraşe greceşti şi barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băştinaşilor şi în îmbrăcăminte şi în hrană şi în celălalt fel de viaţă, dar arată *o vieţuire minunată şi recunoscută de toţi ca nemaivăzută (s.n.)*. Locuiesc în ţările în care s-au născut, dar ca străinii; iau parte la toate ca cetăţeni, dar pe toate le rabdă ca străini; orice ţară străină le e patrie şi orice patrie le e ţară străină."[185]
Începutul „vieţuirii minunate şi recunoscute de toţi ca nemaivăzută" nu era aşa cum s-ar crede botezul, ci perioada pregătitoare pentru botez, perioada catehumenatului, în care cel care voia să devină creştin trebuia să arate celor din jurul lui modul său nou de viaţă. Abia schimbarea stilului vechi de viaţă îi permitea catehumenului accesul la baia renaşterii, la botez.
Biserica-casă din localitatea Dura Europos aflată pe malul drept al fluviului Eufrat, care a fost construită la scurt timp după anul 233, fiind descoperită în timpul săpăturilor arheologice din anii 1922-1936, este o dovadă a faptului că pentru un creştin din secolul al III-lea *Botezul* avea o importanţă deosebită,[186] deoarece la acest complex arhitectonic numai pereţii baptisteriului erau împodobiţi cu picturi în frescă, iar baptisteriul ieşea în evidenţă în faţa celorlalte încăperi.[187] Pentru secolul al IV-lea acest lucru este confirmat de mulţimea de scriitori creştini, care au dedicat întinse omilii şi cateheze interpretării şi analizării ritualului botezului,[188] contribuind la dezvoltarea unei teologii baptismale, unitară în afirmaţiile sale fundamentale în marile metropole ale creştinismului antic: Roma, Alexandria, Jerusalim şi Antiohia. Aceste scrieri din secolul al IV-lea privitoare la botezul creştinilor sunt izvoare deosebit de importante pentru reconstrucţia modului şi a ritualului în urma căruia păgânii lumii antice deveneau membrii ai Bisericii creştine.[189]
Studiul de faţă încearcă să prezinte „vieţuirea minunată" a catehumenilor, sau mai bine spus a „fotizomenilor" din Ierusalim, felul în care aceştia se pregăteau şi erau pregătiţi de către profesori şi clerici creştini pentru primirea botezului cât şi modul în care ei îşi trăiau propriul botez. Demersul studiului de faţă este unul de natură istorică, urmărind o introducere în mentalitatea şi instituţiile creştinismului antic, neurmărindu-se expres prezentarea unor

Welt – nicht von der Welt. Der Weg der frühen Christen, în: Karlmann Beyschlag, Evangelium als Schicksal. Fünf Studien zur Geschichte der Alten Kirche, ClaudiusVerlag, München, 1979, p. 14 ş.u.
[185] Epistola către Diognet, cap. V, în: „Scrierile Părinţilor Apostolici", Traducere, indici şi note de Pr. D. Fecioru, PSB, Vol 1, Ed. Institutului Biblic, Bucureşti, 1979, p. 340.
[186] Georg Kretschmar susţine chiar, că dacă un creştin din acea vreme ar fi fost întrebat care ar fi fost actul de cult central al Bisericii ar fi vorbit în răspunsul său despre botez şi nu despre euharistie. Georg Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, în: „Leiturgia", Band V, Kasel, 1970, p. 5.
[187] Vezi: Heinz Kähler, Die frühe Kirche. Kult und Kultraum, Berlin, 1972.
[188] De amintit sunt Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Ambrozie al Milanului, Sfântul Chiril al Ierusalimului şi Teodor de Mopsuestia. O prezentare omiliilor şi catehezelor baptismale ale acestor Părinţi la: Pr. Asist. Liviu Streza, Botezul în diferite rituri liturgice creştine, Teză de doctorat, în: „*Ortodoxia*", XXXVII (1985), Nr. 1, p. 71-85.
[189] Dintre lucrările de sinteză cu privire la istoria catehumenatului trebuie remarcată alături de lucrarea fundamentală a lui Georg Kretschmar amintită la nota nr. 2 şi lucrarea mai veche a lui Johann Mayer, Geschichte des Katechumenats und der Kathechese in den ersten sechs Jahrhunderten, Kempten, 1868, 350 pagini.

elemente de ritual liturgic.[190] Totuşi acestea vor fi avute în vedere în măsura în care slujesc elaborării şi cunoaşterii mentalităţii creştine ierusalimitane din epoca menţionată. Posedăm din fericire referitor la Ierusalim două documente foarte importante de la sfârşitul secolului al IV-lea, care dacă sunt analizate împreună ne dau o imagine clară despre pregătirea, botezul şi instruirea de după botez a catehumenilor. Din aceste izvoare comunitatea creştină din Oraşul Sfânt ne apare ca una care trăia din plin, realist experienţa liturgică a devenirii şi a vieţii întru Hristos prin Duhul Sfânt împreună cu cei chemaţi spre a deveni creştini.

Este vorba de Jurnalul de călătorie al pelerinei spaniole Egeria[191] – *Itinerarium Egeriae*[192] – redactat de către aceasta ca urmare a pelerinajului efectuat la Locurile Sfinte din Orient între anii 381-384[193] şi de Catehezele mistagogice ale Sfântului Chiril al Ierusalimului[194], ţinute la sfârşitul secolului al IV-lea în Biserica Invierii – Anastasis din Ierusalim.[195] Nici unul din aceste două izvoare luate separat nu permite o privire completă asupra desfăşurării pregătirii pentru botez, asupra botezului catehumenilor din Ierusalim şi asupra interpretării teologice a actelor rituale ale botezului. Deoarece probabilitatea ca cele două relatări să fie

[190] Cu privire la evoluţia riturilor liturgice legate de Taina Botezului a se vedea teza de doctorat a Pr. Asist. Liviu Streza, Botezul în diferite rituri liturgice creştine, în: *„Ortodoxia“*, XXXVII (1985), Nr. 1, p. 27-102.

[191] Cu privire la numele pelerinei, care nu este cunoscut direct din textul manuscris al Itinerariului deoarece începutul şi sfârşitul textului s-au pierdut, ci transmis în mai multe variante – Echeria, Etheria, Heteria, Aetheria, Eiheria şi Eucheria – într-o scrisoare a călugărului spaniol Valerius von Bierzo (+ 691), a se vedea: Égérie. Journal de voyage (Itinéraire) / Valerius du Bierzo. Lettre sur la b[se] Égérie, Editat şi tradus de P. Marval / M.C. Díaz y Díaz, (SCh 296), Paris, 1982, p. 16 ş.u.

[192] La redactarea studiului de faţă am folosit ediţia cea mai nouă cunoscută mie, apărută în noua colecţie bilingvă a izvoarelor creştine din Antichitate şi Evul Mediu numită FONTES CHRISTIANI (FC), colecţie care apare la celebra editură HERDER (Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York) începând din anul 1991. Fontes Christiani este un fel de Sources Chretiennes în limba germană. Spre deosebire de colecţia franceză are introduceri mai vaste şi este mai actuală cu privire la noile descoperiri în domeniu, deoarece apare abia de 9 ani. Până în prezent au apărut aproximativ 50 de volume.
Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, lateinisch-deutsch, Übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp, Herder, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York, 1995 (FC - 20). Introducere – p. 1-115, Textul Itinerariului – p. 117-307. O analiză a însemnărilor de călătorie ale Egeriei şi traducerea jurnalului său în limba română la Pr. Marin Branişte, Insemnările de călătorie ale pelerinei Egeria sec. 4, Teză de doctorat, în: *„Mitropolia Olteniei“*, Nr. 4-6, 1982, p. 225-381.

[193] Cu privire la datarea călătoriei şi la problemele rămase până astăzi deschise, vezi introducerea lui Georg Röwekamp, Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, p. 23 ş.u.

[194] Cea mai nouă ediţie a catehezelor este de asemenea editată în Fontes Christiani: Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Kathechesen*, griechisch-deutsch, Übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp, Herder, 1992 (FC - 7). Introducere p. 1-91. Textul p. 94-165. În limba română vezi traducerea Pr. D. Fecioru: Sfântul Chriril al Ierusalimului, Catehezele, Bucureşti, 1945. („Izvoarele Ortodoxiei, 7) Ca literatură secundară a se vedea: Pr. Conf. Mihail Bulacu, Conştiinţa creştină. Studiu catehetic după Catehezele Sfântului Chiril Arhiepiscopul Ierusalimului, Bucureşti, 1941. Chiţu Viorel, Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului ca izvor pentru istoria cultului creştin, în: *„Studii Teologice“*, XII (1960), nr. 3-4, p. 161-176.

[195] Data exactă a rostirii acestor cateheze nu poate fi stabilită. Unii cercetători au negat că Chiril ar fi fost autorul catehezelor, atribuindu-i-le urmaşului său Ioan pe scaunul episcopal din Ierusalim. Cu privire la paternitatea lui Chiril şi argumentele împotriva ei a se vedea introducerea lui Georg Röwekamp, Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Kathechesen*, p. 9-15. In 1970 Pierre-Thomas Camelot a căutat să demonstreze autenticitatea Catehezelor mistagogice, comparând teologia lor cu cea a catehezelor prebaptismale rostite de Chiril. Concluzia lui era că este puţin probabil ca aceste cateheze să fi fost rostite într-o epocă ulterioară vieţii Sfântului Chiril. Vezi: Pierre-Thomas Camelot, Note sur la théologie baptismale des catéchèses attribuées a Saint Cyrille de Jérusalem, în: KYRIAKON. Festschrift Johannes Quasten, edited by Patrick Granfield and Josef A. Jungmann, Volume II, Münster, 1970, p. 724-729.

contemporane este destul de mare[196] – dacă nu ele sunt cel puţin la câţiva ani diferenţă redactate – vom încerca în studiul de faţă o prezentare a botezului catehumenilor în Ierusalim prin îmbinarea lor, lăsându-i când uneia, când alteia întâietatea, în funcţie de obiectul expunerii noastre.

După o scurtă prezentare a evoluţiei instituţiei catehumenatului până în secolul al IV-lea, vor fi expuse următoarele subcapitole: anunţarea pentru botez, catehizarea de dinaintea botezului, ritualul baptismal din noaptea de Inviere, catehizarea de după botez şi teologia catehezelor mistagogice şi accentele noi pentru misiunea de azi a Bisericii care se desprind din toate aceste capitole.

2. Scurt istoric al instituţiei catehumenatului până în secolul al IV-lea

Catehumenatul era în Biserica primelor secole perioada de timp în care cineva înainte de botez exersa viaţa creştină şi încerca să-şi sporească credinţa, încercând să dovedească ierarhiei Bisericii că din punct de vedere moral este apt pentru a deveni creştin. Că un catehumen era deja un credincios aparţine premizelor teologumenei „botezului sângelui", conform căreia martiriul unui credincios nebotezat echivalează deplinătatea botezului.[197] Primele dovezi clare despre existenţa catehumenatului ca instituţie a Bisericii, care se conducea după anumite norme precis stabilite, le avem în *Traditio Apostolica*,[198] un regulament bisericesc datând din jurul anului 200 şi atribuit lui Hippolit al Romei.[199]

Deşi până la începutul secolului al III-lea nu avem dovezi clare despre existenţa instituţiei catehumenatului, încă în trimiterea ucenicilor la propovăduire de către Mântuitorul Iisus Hristos după învierea Sa distingem două aspecte ale misiunii încredinţate lor: „Mergând

---

[196] Vezi introducerea lui Georg Röwekamp, Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Kathechesen*, p. 15 şi nota 41.

[197] Vezi: Georg Kretschmar, Katechumenat, I. Alte Kirche, în: „*Theologische Realenzyklopädie*", Band 18, 1989, p. 2. Despre acest lucru vorbeşte clar Traditio Apostolica a lui Ippolit în capitolul 19: „Si apprehenditur catechumenus propter nomen domini, ne faciat cor duplex propter testimonium. Si enim violentia ei infertur et occiditur, cum peccata sua nondum remissa sunt, iustificabitur. Accepit enim baptismum in sanguine suo." TA, 19.

[198] O nouă ediţie a Tradiţiei apostolice a apărut în anul 1991 în text paralel grec-latin-german în Fontes Christiani: Traditio Apostolica, Lateinisch-griechisch-deutsch, Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings, Herder, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York, 1991 (FC - 1). Introducere – p. 141-208, Textul – p. 211-313. Ediţia franceză: La Tradition apostolique d'après les anncienes versions, în: „Sources Chretiennes", Nr.11, Paris, 1968. În acest regulament bisericesc sunt prezentate ocupaţiile şi activităţile economice permise celor care voiau să devină creştini, durata catehizării, botezul catehumenilor şi participarea la prima euharistie.

[199] Problema paternităţii lui Hippolit a fost pusă de multe ori la îndoială şi rămâne o problemă deschisă. În urma unor cercetări şi observaţii noi cu privire la autorul Tradiţiei Apostolice, renumitul istoric bisericesc german Christoph Markschies, profesor de Istoria Bisericii Vechi la facultatea de teologie a Universităţii din Jena, face recomandarea ca până la editarea unei Editio critica maior a Tradiţiei Apostolice, aceasta din urmă nu mai poate fi folosită ca izvor pentru argumentaţii istorice şi teologice. Acest lucru se datorează faptului că textul latin reconstruit de Botte, care este folosit până astăzi ca text de bază de către cercetători, provine dintr-o epocă în care în materialul vechi existent a fost introdusă terminologia trinitară a epocii respective. De aceea se poate a priori considera că scrierea a suferit în secolul al IV-lea prelucrări substanţiale. Vezi: Christoph Markschies, Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte, în: Wolfram Kinzig, Christoph Markschies, Markus Vinzent, Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica", zu den „Interrogationes de fide" und zum „Römischen Glaubensbekenntnis", Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999, p. 53-56.

învăţaţi toate neamurile, *botezându*-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh." (Mt. 28, 19). Invăţarea este aşezată înaintea botezului, de către Cel care s-a numit pe sine Invăţătorul. Această tradiţie a unei instruiri scripturistice şi moral-teologice înainte de botez este confirmată de către Sfânta Scriptură în mai multe locuri. Famenul etiopian a fost mai întâi scurt instruit de către Filip înainte de a fi botezat.(Vezi: F.Ap. 8, 26-39) Presupuneri în legătură cu o catehizare înainte de botez pot fi făcute pe baza textelor din Epistola către Evrei 6, 1-3 şi din Epistola întâi către Corinteni 15, 1-5 ale Sfântului Apostol Pavel.

In timpul Părinţilor Apostolici se poate observa existenţa unei instruiri înainte de botez, instruire care este revendicată ca fiind necesară, dar nu se poate vorbi de existenţa unei trepte distincte a catehumenilor. Didahia celor doisprezece apostoli precizează la începutul capitolului al VII-lea: „După ce aţi spus mai înainte toate cele de mai sus „botezaţi în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" în apă proaspătă."[200] Cea ce se prezentase mai sus era învăţătura cu privire la cele două căi, a vieţii şi a morţii, o învăţătură cu caracter eminamente moral. Didahia confirmă astfel aspectul etic al catehezei prebaptismale în epoca postapostolică.[201]

Deja la începutul secolului al III-lea Tradiţia Apostolică prezintă catehumenatul ca fiind o stare de sine stătătoare în Biserică având două faze:[202]

1. Anunţarea pentru catehumenat, care presupunea renunţarea la unele meserii şi hotărârea de a duce o viaţă creştină şi improprierea învăţăturilor creştine. Cel mai important lucru era însă schimbarea modului vechi păgân de viaţă.[203]
2. Anunţarea pentru Botez cu scurt timp înaintea Paştelui, care era urmată de cateheză, post şi exorcizări.[204]

Factorii care au determinat această evoluţie sunt greu de identificat, dar se pare că este vorba de o disciplină, pe care Biserica a fost nevoită să o impună datorită numărului tot mai mare al celor care voiau să devină creştini, cât şi datorită experienţelor triste din timpul persecuţiilor. Mai mult decât atât Biserica nu trebuia să se apere numai împotriva lumii păgâne, ci şi împotriva celorlalte erezii apărute în sânul ei.[205]

Din aceste două faze ale pregătirii pentru botez s-au născut în secolul al IV-lea cele două clase pe care le vom întâlni şi la sfârşitul secolului la Ierusalim. Prima era cea a

---

[200] Învăţătură a celor Doisprezece Apostoli, în: „PSB", vol 1, p. 28.

[201] Cu privire la teologia Botezului în primele trei veacuri creştine vezi: Magistrand Dumitru Popescu, Doctrina despre Taina Botezului în primele secole creştine, în: „*Ortodoxia*", XIII (1961), Nr. 3, p. 393-404.

[202] Detaliat despre acest lucru la Georg Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes..., p. 66-81.

[203] Vezi: Traditio Apostolica, Lateinisch-griechisch-deutsch, Herder, 1991, p. 244-253.

[204] Ibidem, p. 253-257. Această distincţie între cele două etape ale catehumenatului s-a păstrat până astăzi în Liturghia Darurilor mai înainte Sfinţite, care se săvârşeşte în Bisericile Ortodoxe în Postul Mare. După rugăciunea pentru catehumeni şi dezlegarea lor pentru a ieşi din Biserică urmează o ectenie specială pentru fotizomeni care începe astfel: 1. Câţi sunteţi chemaţi ieşiţi, cei chemaţi ieşiţi; câţi sunteţi pentru luminare apropiaţi-vă; rugaţi-vă cei pentru luminare Domnului. 2. Cei credincioşi, pentru fraţii care se gătesc spre sfânta luminare şi pentru mântuirea lor, Domnului să ne rugăm, etc. După rostirea rugăciunii pentru cei ce se pregătesc pentru sfânta luminare ectenia se încheie cu ecfonisul: „Că Tu eşti luminarea noastră...", urmând îndată: „Câţi sunteţi pentru luminare ieşiţi; cei pentru luminare ieşiţi..." Vezi: Liturghierul, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod şi cu binecuvântarea P.F. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1987, p. 264-265.

[205] A se vedea: Alois Stenzel S.J., Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie, Verlag Felizian Rauch, Innsbruck, 1958, p. 56-59.

catehumenilor în sens restrâns, iar cea de a doua a Fotizomenilor, a celor luminaţi în Răsărit şi a auditorilor („audientes“) şi a competenţilor („competentes“) sau aleşilor („electi“) în Apus.[206]
Începând din secolul al V-lea când graniţa dintre Biserica creştină şi societate începea treptat, treptat să dispară, lumea păgână convertindu-se, catehumenatul în forma în care îl cunoaştem în secolele III şi IV este pe cale de dispariţie. Polemica dusă de Părinţii Bisericii împotriva amânării botezului a avut succes, drept urmare din secolul al VI-lea pedobaptismul s-a impus tot mai mult, astfel nerămânând mai departe loc şi pentru catehumenat.[207]
Cu toate acestea catehumenatul se întâlneşte în Apus în Evul Mediu ca fiind o parte componentă a misiunii, el trebuind să preceadă botezului. In timpul Reformei se poate vorbi de un catehumenat postbaptismal, numit catehumenatul casei şi al şcolii, acesta fiind strâns legat de învăţarea catehismului. Cele două catehisme ale lui Martin Luther concepute în urma vizitaţiilor făcute în bisericile şi şcolile vremii sale s-au bucurat de o mare răspândire şi succes. Până astăzi misionarii creştini din toate continentele instituie un catehumenat al celor convinşi de către ei pentru a îmbrăţişa creştinismul. Astfel catehumenatul vechii Biserici a primit în decursul veacurilor un caracter de model, atunci când botezul pruncilor nu a putut fi unica formă de a administra botezul.[208]

2. Pregătirea pentru botez şi botezul catehumenilor în Ierusalim (sf. sec. IV)

2.1 Catehumenii - pelerini între două lumi. Anunţarea pentru Botez (Itinerarium Egeriae 45, 1-4)

Plecând din Spania pe uscat până la Constantinopol, pelerina Egeria şi-a continuat drumul de acolo până la Ierusalim tot pe jos, ajungând în Oraşul Sfânt probabil în anul 381. Din Ierusalim Egeria a efectuat între 381 şi 383 mai multe călătorii, dintre care cele mai importante în Egipt, Muntele Sinai, Samaria, Galileea, Siria şi Mesopotamia.[209]
Dar între aceste călătorii ea trebuie să fi rămas şi în Ierusalim mai mult timp, de mai multe ori, deoarece pelerina spaniolă descrie în itinerariul său modul în care erau celebrate acolo toate marile sărbători din timpul anului bisericesc: Epifania, perioada Postului Mare, Paştele, Inălţarea Domnului şi Rusaliile.[210] Egeria descrie modul în care se săvârşeau laudele bisericeşti în Ierusalim în Biserica Invierii în aproape tot timpul anului bisericesc, cum se ţinea Postul cel Mare, cum se serbau liturgic Paştele, Inălţarea şi Cincizecimea. Spre finalul jurnalului său de călătorie pelerina spaniolă descrie şi modul în care catehumenii se pregăteau pentru botez, cât şi cum erau catehizaţi înainte şi după botez.

---

206 Vezi: J.A. Jungmann, Katechumenat, în: *„Lexikon für Theologie und Kirche“*, Band 6, 1961, col. 52.
207 Georg Kretschmar, Katechumenat, I. Alte Kirche, p. 5.
208 Vezi pentru mai multe amănunte: Th. Ohm, Katechumenat, IV. In der Mission, în: *„Lexikon für Theologie und Kirche“*, Band 6, 1961, col. 54-55. Karl Hauschildt, Katechumenat, II. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, în: *„Theologische Realenzyklopädie“*, Band 18, 1989, p. 5-6.
209 O prezentare amănunţită a tuturor călătoriilor efectuate de Egeria din Ierusalim la: Georg Röwekamp, Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, (Introducere), p. 30-33.
210 Vezi capitolele 24-49 ale itinerariului său. Jurnalul Egeriei este cel mai vechi şi mai important izvor cu privire la evoluţia istorică a cultului public şi a anului bisericesc în Ierusalim.

Cu privire la anunţarea catehumenilor pentru Botez Egeria scrie:

45.1. „Eu trebuie de asemenea să descriu, cum sunt catehizaţi aici cei care sunt botezaţi la Paşte. Cine se înscrie, face aceasta înainte de a începe postul de 40 de zile, iar un preot scrie toate numele (într-o listă n.n.). Aceasta se întâmplă înaintea celor 8 săptămâni,[211] de care am vorbit şi în care se ţine post aici.

2. Când preotul a notat toate numele, în prima zi a păresimilor, aceasta înseamnă când încep cele 8 săptămâni, se aşează un scaun pentru episcop în mijlocul bisericii mari, adică al Martyriumului; preoţii se aşează de asemenea pe scaune, în timp ce toţi (ceilalţi) clerici rămân în picioare. Apoi este adus câte un candidat (competent) pe rând. Dacă sunt bărbaţi, vin cu naşii lor (cum patribus suis), iar dacă sunt femei, vin cu naşele lor (cum matribus suis).

3. Apoi episcopul întreabă separat pe însoţitorii celui care a păşit înaintea lui: „Duce el o viaţă curată, cinsteşte părinţii, este el beţiv sau mincinos?" Şi cercetează apoi viciile particulare, cele care sunt mai grave la om.

4. Dacă el i-a găsit fără pată, în tot ceea ce i-a întrebat pe martori, notează numele acelora cu mâna sa proprie (în listă). Daca cineva este acuzat de ceva, îi porunceşte aceluia să iasă afară şi zice: „El trebuie să se îmbunătăţească, iar dacă s-a îmbunătăţit, apoi va fi admis la baia botezului." Aşa examinează el bărbaţii şi femeile. Dacă însă cineva este străin şi nu are martori care să îl cunoască, nu este admis deloc uşor la botez."[212]

Relatarea Egeriei începe doar de la anunţarea catehumenilor pentru Botez. Anunţarea pentru catehumenat se petrecuse deja cu doi sau trei ani în urmă.[213] Dacă acceptăm că practica descrisă de către „Traditio Apostolica" (Cap. 16) la începutul secolului al III-lea se afla în uz şi la Ierusalim în secolul al IV-lea, putem presupune că şi aici anunţarea la catehumenat era precedată de renunţarea la unele profesii şi activităţi neconforme cu spiritul Evangheliei. Astfel gladiatorii, proprietarii de bordeluri, actorii, prostituatele, homosexualii, vrăjitorii, prezicătorii, tâlcuitorii de vise, etc. trebuiau să renunţe la aceste profesii sau ocupaţii, iar dacă nu, nu erau primiţi în rândul catehumenilor.[214] Astfel odată cu anunţarea pentru botez trebuia să existe deja hotărârea pentru a duce o viaţă conform principiilor creştine. După ce au fost primiţi în rândul catehumenilor erau instruiţi de către un profesor laic sau cleric, la sfârşitul fiecărei cateheze rostind rugăciuni speciale pentru catehumeni şi fiindu-le pusă mâna pe cap.[215] Ei participau de asemenea la prima parte a liturghiei şi la agape, dar la cele din urmă nu puteau rămâne să mănânce împreună cu ceilalţi credincioşi.[216]

---

[211] Postul Mare dura la Ierusalim 8 săptămâni deoarece sâmbăta şi duminica nu se postea. 8 săptămâni a câte 5 zile făceau exact 40 de zile de post. A se vedea relatarea Egeriei despre durata şi felul în care era ţinut postul la Ierusalim. Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, p. 242-245 şi 250-253.

[212] Text tradus după: Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, p. 295-297.

[213] Cel puţin aceasta este perioada confirmată de TA, 17. În cazul unui comportament moral impecabil perioada de catehumenat putea fi scurtată şi mai mult.

[214] Vezi o prezentare detaliată în Traditio Apostolica, Lateinisch-griechisch-deutsch, Herder, 1991, p. 246-249.

[215] Traditio Apostolica, 18-19, Lateinisch-griechisch-deutsch, Herder, 1991, p. 251-253. Fără a se menţiona expres, se pare că odată cu punerea mâinilor pe cap erau rostite şi unele rugăciuni exorcizante. Din păcate nu se poate deduce care era conţinutul învăţăturilor de dinainte de anunţarea pentru botez.

[216] Vezi: Ibidem, cap. 26, 27 şi 28.

După ce petreceau astfel doi sau trei ani, încercând să-şi improprieze principalele învăţături creştine şi să-şi schimbe modul de viaţă, cu puţin timp înainte de începutul Postului Mare catehumenii se anunţau la un preot, care îi trecea cu mâna proprie într-o listă, urmând ca apoi în prima zi a Postului să fie cercetaţi personal de către episcop, pentru a li se vedea modul de viaţă.

Relevant este de asemenea că în Ierusalim exista o instituţie a martorilor de botez. Aceştia erau de fapt naşii, deoarece sub termenii de „patres" şi „matres" nu trebuie înţeleşi părinţii trupeşti, ci cei spirituali. Existenţa martorilor este atestată deja la începutul secolului III de „Traditio Apostolica", dar acolo ei nu sunt numiţi patres, ci „cei care vă aduc", iar catehumenii, „cei ce sunt aduşi".[217] Sfântul Chiril îi numeşte într-una din catehezele prebaptismale pe catehumenii maturi care urmau să fie botezaţi „infantes" - copii,[218] voind să arate prin acest termen renaşterea lor, începutul vieţii celei noi.

Este de presupus că aceşti martori chemaţi spre a da mărturie de viaţa pe care catehumenii au dus-o până atunci erau apropiaţi de-ai lor care îi cunoşteau destul de bine. Iubirea aproapelui şi exercitarea virtuţilor creştine era vizibilă cel mai mult creştinilor aflaţi în apropierea catehumenului. Responsabilitatea asumată de către „naşi" era deosebit de mare, deoarece mărturia depusă de ei va fi verificată de comunitatea creştină în care acesta îşi va trăi viaţa de atunci înainte ca creştin. Ori ne este cunoscut radicalismul cu care în primele secole era pedepsit orice păcat mare săvârşit după botez.[219]

Că acest „examen" era unul deosebit de serios ne-o dovedeşte şi faptul că nu toţi candidaţii erau admişi pentru baia botezului, ci erau respinşi pentru a-şi mai îmbunătăţii viaţa morală. Ori acest lucru nu putea să aibă loc decât în cazul unei mărturii negative din partea părintelui spiritual care îl însoţea pe catehumen. Lucrul acesta dovedeşte luarea foarte în serios a faptului de a fi martor, indiferent în ce grad de rudenie sau de prietenie s-ar fi aflat martorul cu fiul său spiritual.

Acest întreg ritual al verificării particulare de către episcop în prezenţa întregului cler a vieţii morale a fiecărui candidat la botez avea loc în Basilica Sfântului Mormânt, construită de către Constantin cel Mare în urma săpăturilor din Ierusalim, când a descoperit stânca Golgotei, şi care a fost sfinţită la 13 septembrie 335.[220] Basilica construită de către Constantin este numită de către Egeria „ecclesia maior" sau „martyrium". Ea avea cinci nave (una principală în centru şi câte două mai mici de fiecare parte), cele din Sud ajungând în partea din Vest până în stânca Golgotei. În Vestul basilicii exista o curte după care urma complexul numit „Anastasis", o rotondă acoperită, construită deasupra locului unde s-a

[217] Traditio Apostolica, cap. 15.

[218] Vezi: Georg Röwekamp, Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, p. 294-295, Nota 108. Egria însăşi numeşte de asemenea pe catehumeni „infantes". Vezi: Ibidem, p. 278.

[219] Să nu uităm că Tertulian a părăsit Biserica, trecând în rândul montaniştilor, considerând-o prea indulgentă cu păcătoşii. Motivul îl arată singur în capitolul 1 al scrierii sale „De pudicitia", unde este revoltat împotriva faptului că un episcop a declarat: „Eu iert păcatele desfrâului şi curviei celor care au făcut pocăinţă." Etica sa nu putea să accepte un astfel de compromis. Vezi: Gert Haendler, Von Tertullian bis zu Ambrosius. Die Kirche im Abendland vom Ende des 2. Bis zum Ende des 4. Jahrhunderts, Vierte Auflage, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 1992 p. 35 ş. u.

[220] Vezi: Eusebiu de Cezareea, Vita Constantini, 3, 34-39.

descoperit Mormântul Mântuitorului Hristos.[221] Martyriumul este locul memorial al Patimilor, fiind construit la baza stâncii Golgotei, iar Rotonda numită Anastasis este locul memorial al Invierii, deoarece înlăuntrul ei se află Sfântul Mormânt.[222] Slujbele desfăşurate în Ierusalim în acest complex arhitectonic care cuprindea două locaşuri de cult distincte despărţite de o curte interioară cuprindeau adeseori procesiuni. De la Stânca Golgotei aflată în curte până în Anastasis şi din Anastasis în Maryrium.[223]

Locul unde avea loc ceremonia audierii catehumenilor pentru a fi admişi la botez era basilica mare numită Martyrium. În centrul basilicii era aşezat în prima zi a Postului Mare scaunul episcopului, iar de jur împrejur scaunele preoţilor. La ceremonie participau şi membrii clerului inferior, care stăteau însă în picioare. Probabil aceştia aveau rolul de a-i conduce pe catehumeni împreună cu martorii lor în faţa episcopului. Din nefericire Egeria nu trădează mai multe amănunte cu privire la felul desfăşurării acestei ceremonii liturgice. Relatarea ei nu lasă de asemenea impresia că examinarea catehumenilor s-ar fi făcut în acea vreme după un ritual liturgic precis, ci într-un dialog liber.[224] Se poate vedea însă caracterul etic al acestui examen, deoarece episcopul cerceta în mod individual viciile pe care un candidat la botez nu trebuia să le aibă. În cazul în care cineva nu corespundea din punct de vedere moral se putea merge până la amânarea botezului.

Actul prin care cei găsiţi fără pată erau admişi spre a începe pregătirea finală pentru a primi botezul în noaptea de Paşti era trecerea numelui lor de către episcop cu mâna proprie într-o

---

[221] Eusebiu de Cezareea, Vita Constantini, 3, 25-28. De remarcat că în mod paradoxal Biserica învierii prin excelenţă este orientată de la Est la Vest, având deci altarul în partea dreaptă. O prezentare detaliată a complexului arhitectonic al Sfântului Mormânt oferă: Georg Kretschmar, Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit, în: Heribert Busse – Georg Kretschmar, Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1987, p. 29-111. Cu privire la cele două basilici îndeosebi paginile 33-43.

[222] Vezi: Ibidem, p. 36.

[223] Ieşirile şi intrările din slujbele ortodoxe de astăzi (cu cădelniţa, Evanghelia, Sfintele Daruri) îşi au originea în procesiunile care aveau loc în complexul arhitectonic al Sfântului Mormânt din Ierusalim. Anton Baumstark, celbru liturgist german de la începutul secolului nostru, a arătat într-un studiu de-al său că Sfântul Ioan Damaschin a compus Canonul Invierii ca şi cântare însoţitoare a procesiunii care avea loc în noaptea de Paşti de la Anastasis prin curtea interioară, baptisteriu şi alte capele construite în curte şi până în Martyrium. Fiecare din odele canonului era cântată într-un anumit loc. Vezi capitolul: *„Der Osterkanon des hl. Johannes von Damaskus als topographische Quelle“*, al lucrării lui Anton Baumstark, Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem, Paderborn, 1915, p. 34-44. Procesiunile cu ocolirea Bisericii din Săptămâna Mare şi din Noaptea de Inviere din Bisericile Ortodoxe de astăzi, îşi au originea în cele de la Ierusalim, prezentate de către Egeria cu destul de multe amănunte. Marea răspândire a riturilor liturgice ierusalimitane se datorează mulţimii mari de pelirini care s-au perindat prin Ţara Sfântă de-a lungul secolelor.

[224] Un astfel de dialog, dar nu liber cu ritualizat, s-a păstrat până astăzi în Biserica Ortodoxă în rânduiala primirii la credinţa ortodoxă a celor de credinţă mozaică. In Molitfelnic ne este redat următorul dialog care are loc între preot şi iudeul care vrea să treacă la Ortodoxie aflat în faţa uşilor Bisericii:

Preotul: *Cine eşti tu?*

Iudeul: *Om care caut calea mântuirii şi care am trăit până acum în credinţa evreiască.*

Preotul: *Pentru ce ai venit către Sfânta Biserică a lui Dumnezeu şi ce doreşti de la dânsa?*

Iudeul: *Am venit să învăţ de la dânsa credinţa şi doresc să mă unesc cu dânsa*.

Preotul: *Ce-ţi va da ţie credinţa?*

Iudeul: *Viaţa veşnică.*

Molitfelnic, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod şi cu binecuvântarea P. F. Părinte Teoctist, Ed. a cincea, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1992, p. 660. Astfel de dialoguri au loc şi la primirea celor de alte confesiuni la Ortodoxie. Vezi: Ibidem, p. 678 ş. u.

listă (annotat ipse manu sua nomen illius).[225] Se ştie că în lumea antică un cetăţean nou era trecut în listele care cuprindeau toţi cetăţenii oraşului pentru a se putea bucura de privilegiile de care se bucurau toţi locuitorii acelui oraş. Existenţa creştinilor în lumea antică era impregnată de această concepţie. Creştinii erau cetăţeni a două lumi, ai lumii pământeşti şi ai lumii cereşti. „Locuiesc pe pământ, dar sunt cetăţeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar, prin felul lor de viaţă, biruiesc legile... ce este sufletul în trup, aceea sunt creştinii în lume“[226]- scria autorul Epistolei către Diognet. Tocmai trecerea numelor catehumenilor de către episcop în lista definitivă pentru botez constituia primirea cetăţeniei cerului, actul final al acordării ei fiind botezul însuşi. Catehumenul vine la început în cetatea cerească ca un străin, trebuind să fie însoţit de un cetăţean al acestei cetăţi (martorul, naşul), care să-l poată învăţa legile cetăţii şi cum se trăieşte în ea. Un alt scriitor creştin contemporan cu Egeria şi Chiril de Ierusalim, Theodor de Mopsuestia, autor al unor omilii catehetice baptismale, a dezvoltat în acestea o adevărată teologie a înscrierii în listele pentru botez. El spunea catehumenilor care au fost trecuţi în listele pentru botez, adresându-se direct la persoana a 2-a singular: „Să ştii că de acum înainte eşti înscris în cer, unde garantul tău (naşul) trebuie să-ţi poarte mare grijă, deoarece tu eşti străin în acel oraş şi abia te-ai mutat de puţin timp.“[227]

Drept urmare înscrierea catehumenilor în lista pentru botez este semnul vizibil al noii cetăţenii care le-a fost acordată, cetăţenia Ierusalimului ceresc. Prin aceasta iese clar în evidenţă dimensiunea eshatologică a fotizomenatului şi a botezului în secolul al IV-lea. Ierusalimul ceresc nu este ceva care va veni, ci *este ceva care deja este*. Parusia are un caracter prezenteist.[228] De la Cincizecime noi trăim zilele cele din urmă într-un mod vizibil,[229] Biserica fiind „typos“[230] vizibil al Noului Ierusalim. Iar a fi trecut în listele Bisericii însemna a

[225] Un presbiter le trecea numele într-o listă înainte de a începe Postul Mare, probabil chiar în duminica de dinaintea Postului. După această listă trebuiau poate să se prezinte şi la dialogul-examen cu episcopul despre care este vorba aici.

[226] Epistola către Diognet, cap. V-VI, în: „Scrierile Părinţilor Apostolici“, Traducere, indici şi note de Pr. D. Fecioru, PSB, Vol 1, Ed. Institutului Biblic, Bucureşti, 1979, p. 340.

[227] Theodor von Mopsuestia, Katechetische Omilien, Band II, Übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns, Herder, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York, 1995, p. 331. (FC – 17/2).

[228] Profesorul luteran Karl Christian Felmy de la facultatea de teologie evanghelică din Erlangen – Germania, remarca în introducerea sa în teologia ortodoxă pe bună dreptate: „Eshatologia futuristă a dogmaticilor nu este cea care corespunde cel mai bine experienţei ecleziale ortodoxe. Acesteia din urmă îi corespunde, dimpotrivă, mai ales o eshatologie prezenteistă.“ Karl Christian Felmy, Dogmatica experienţei ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane, Introducere şi traducere Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 310.

[229] Sfântul Apostol Pavel menţionează în predica ţinută în Ierusalim de ziua Cincizecimii, că în acea zi s-a împlinit ceea ce proorocul Ioil profeţise, anume că „în zilele cele din urmă“ Dumnezeu va vărsa din Duhul Său asupra tuturor făpturilor. Vezi relatarea din Faptele Apostolilor, 2, 15-17.

[230] Există un timp sacru în care orice fel de timp profan este depăşit, este timpul iconomiei divine. Istoria mântuirii se desfăşoară în timpul veşniciei divine, dar ea intersectează şi istoria profană şi îi dă sens. Moartea şi Invierea lui Hristos sunt împlinirea „typos“-urilor din Vechiul Testament. Un „typos“ creează o relaţie între două evenimente sau persoane, în care unul din cei doi nu este doar el însuşi ci este şi celălalt, iar celălalt îl include şi primul. Amândoi polii sunt despărţiţi temporal, dar ei se află înlăuntrul istoriei, ca figuri reale. Amândouă persoanele sau evenimentele sunt din punctul de vedere al timpului sacru contemporane. Timpul în care ele există este timpul liturgic al lui „ASTĂZI“. (A se vedea toate troparele marilor praznice creştine, conform cărora orice eveniment al iconomiei mântuirii are loc „astăzi“, adică în timpul iconomiei divine, în care Biserica intră prin prăznuirea ei şi face ca praznicul să nu fie doar aducere aminte.)

lua parte deja la Parusie. Avem aici, deşi nedezvolatată expres de către Chiril sau Egeria, o teologie a polisului. Noul Ierusalim este Polisul-Ideal, cetatea aşa cum ar trebui ea să fie, iar pentru a intra definitiv în ea catehumenii se pregăteau pentru botez, aşa cum vom vedea în cele ce urmează, într-un cadru liturgic special.

Pentru a se apăra în faţa înşelătorilor de orice fel Biserica a făcut apel la metode speciale de legitimare a străinilor. Una din metodele de legitimare era scrisoarea de recomandare, în urma căreia cel recomandat trebuia primit şi întreţinut pentru un timp de comunitatea căreia i-a fost recomandat.[231] Sinodul din Antiohia 341 prevede în canonul al 7-lea ca nici un străin să nu fie primit într-o comunitate creştină fără scrisori de pace (eirenikaì).[232] Aceste scrisori erau dovada că cel care le poseda nu aparţinea nici unei erezii şi astfel putea participa la liturghia euharistică. Canonul 13 al Sinodului Ecumenic din Calcedon 451 prevede ca clericii şi lectorii străini să nu poată săvârşi nici un serviciu divin dacă nu posedau scrisori de recomandare din partea episcopului lor. In comunitatea creştină siriacă din secolul al III-lea pe care ne-o prezintă Didascalia Apostolilor (Didascalia Siriacă) străinii erau întâmpinaţi la uşa bisericii de către diaconi, care verificau dacă nu aparţin vreunei erezii, iar apoi îi conduceau la locul cuvenit.[233] Dacă ţinem cont de cele de mai sus nu ne surprinde ce ne spune Egeria privitor la străini: străinul care venea să se boteze nu era admis deloc uşor la botez.[234] Un străin nebotezat nu putea să primească din partea nici unui episcop vreo scrisoare de recomandare. Mai mult decât atât fiind străin acesta nu putea găsi un martor

---

Pentru a scoate în evidenţă carcaterul eshatologic al „typos"-ului Origen şi Sfântul Grigorie de Nazianz au dezvoltat o tipologie în trei trepte. Evenimentul din Vechiul Testament care este „typos" al lui Hristos, deci se împlineşte în Hristos. Implinirea în Hristos devine la rândul ei „typos" pentru împlinirea umană în Biserică şi Eshatologie.(Din punctul de vedere al Părinţilor un pleonasm deoarece Biserică = Eshatologie) Cu privire la teologia tipologiei în Biserica veche vezi: Wolfgang Huber, Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1969, p. 89 ş. u.

Cu privire la Botez: Prefigurarea lui în Vechiul Testament – Implinirea lui la Cincizecime – săvârşirea lui în Biserică devin cele trei elemente ale tipologiei.

[231] Deja pe timpul Sfântului Apostol Pavel exista o astfel de scrisoare de recomandare în comunităţile creştine. A se vedea textele de la Rom. 16, 1-2 şi 2 Cor. 3, 1-3. După convertirile în masă din secolul al IV-lea Biserica a trebuit să facă faţă abuzurilor unor creştini, astfel că Sinodul Ecumenic de la Calcedon 451 prevedea ca scrisori de recomandare să nu mai fie date decât persoanelor alese. Vezi: Canonul 11.

[232] Aceste scrisori de pace (literae sau libelli pacis) îşi au originea în certurile pentru admiterea laspilor în Biserică în urma persecuţiei împăratului Deciu. La mijlocul secolului al III-lea exista concepţia conform căreia rugăciunea unui martir în favoarea unui laps avea puterea de a şterge păcatele acestuia. Mărturisitorii sau confesorii, cei care au avut de suferit în urma faptului că sunt creştini aveau dreptul de a interveni în favoarea lapsilor redactându-le scrisori de pace, prin care aceştia erau reprimiţi în comunitatea creştină respectivă. Aceste scrisori nu aveau de a face cu străinii, decât în măsura în care confesorul redactor al scrisorii şi lapsul pentru care intervenea nu aparţineau aceleiaşi comunităţi. Vezi pentru detalii: Werner Elert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Lutherisches Verlaghaus, Berlin, 1954, p. 108.

[233] Vezi: Die Syrische Didaskalia, übersetzt und erklärt von Hans Achelis und Johannes Flemming, Leipzig, 1904, p. 69.

[234] În lumea antică greco-romană, de asemenea, străinul care locuia temporar într-un alt polis decât cel natal nu avea posibilitatea de a participa la viaţa politică şi religioasă oficială a polisului care l-a adoptat. Dacă voia avea posibilitatea să-şi practice religia naţională împreună cu alţi conaţionali de-ai săi prin întemeierea unei asociaţii. Cel puţin în acest sens atât grecii, cât şi romanii au dovedit o libertate totală. Vezi: Gustave Bardy, Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten, Herausgegeben von Josef Blank, Herder, Freiburg –Basel – Wien, 1988, p. 18-19.

care să poată depune mărturie cu privire la viaţa lui morală, de aceea acesta trebuia să petreacă o vreme în comunitatea respectivă pentru a putea fi admis la botez.

2.2 Misterele ascunse ale lui Dumnezeu. Catehizarea specială de dinaintea Botezului (Itinerarium Egeriae 46, 1-6)

După ce au fost trecuţi în lista cu viitorii membrii ai Ierusalimului ceresc, catehumenii deveniţi prin această înscriere fotizomeni se pregătesc şi sunt pregătiţi de către profesori creştini pe întreaga perioadă a Postului Mare pentru Botez. În ce consta această pregătire ne informează aceeaşi pelerină Egeria:

46.1. „Următoarele însă, doamnele mele surori, trebuie să vă scriu, ca să nu credeţi că toate acestea se întâmplă fără temei. Este aici obiceiul ca dimineaţa în zilele păresimilor, în care se posteşte, la cei care se apropie de botez – imediat după terminarea slujbei în Anastasis – să li se facă exorcismul de către un preot. Apoi este aşezat scaunul pentru episcop în Martyrium, în biserica mare, şi toţi care sunt pentru botezat se aşează în jurul episcopului, femei şi bărbaţi. De asemenea naşii şi naşele stau acolo şi tot la fel intră toţi cei din popor care vor să asculte înăuntru şi se aşează acolo, dar numai credincioşii (fideles).

2. Catehumenul nu are însă voie să intre acolo, când episcopul îi învaţă pe aceia legea în modul următor: Incepând de la Geneză parcurge în aceste 40 de zile întreaga Scriptură; mai întâi le-o expune carnal, iar apoi le-o interpretează spiritual.[235] Ei sunt învăţaţi în acele zile şi despre Inviere şi despre toate cele ale credinţei. Aceasta este numită cateheză.[236]

3. Şi când s-au împlinit cinci săptămâni de când sunt învăţaţi, primesc simbolul de credinţă. Importanţa acestuia le este prezentată articol după articol, la fel ca şi importanţa tuturor Scripturilor, mai întâi carnal, iar apoi spiritual, aşa interpretează el simbolul de credinţă. Drept urmare toţi credincioşii pot să urmărească în acest loc Scriptura, când este citită în Biserică, deoarece toţi sunt catehizaţi în aceste 40 de zile, de la ora întâia până la ora a treia, căci catehezele durează trei ore.

4. Dumnezeu ştie însă, doamnele mele surori, că ovaţiile credincioşilor care au intrat să asculte aceste cateheze despre lucrurile pe care episcopul le relatează şi le explică, sunt mult mai mari decât atunci când el şede în Biserică şi predică despre un singur lucru.[237] După ce cateheza s-a terminat, îl însoţesc pe episcop cântând imne la ora a treia până în Anastasis şi se săvârşeşte slujba ceasului al treilea (missa ad tertia).[238] Aşa sunt ei învăţaţi în fiecare zi timp de şapte săptămâni câte trei ore pe zi. În săptămâna a opta a păresimilor, care este

[235] Expunerea carnală se referă la explicarea importanţei istorice a textului, iar expunerea spirituală se referă la prezentarea valorii textului pentru viaţa Bisericii şi a credinciosului.

[236] Această noţiune pare să fie nouă pentru Egeria.

[237] Egeria vorbeşte mereu de manifestările zgomotoase ale credincioşilor. În descrierea Săptamânii Mari a postului ea relatează foarte des despre plânsul şi tânguirea credincioşilor atunci când erau reactualizate diferite momente ale pătimirii lui Hristos.

[238] Cu privire la expresia „missa ad tertia“ a se vedea: George E. Gingras, »Et fit missa ad tertia«. A Textual Problem in the »Itinerarium Egeriae« XLVI, 4, în: KYRIAKON. Festschrift Johannes Quasten, edited by Patrick Granfield and Josef A. Jungmann, Volume II, Münster, 1970, p. 596-603.

numită aici Săptămâna Mare (septimana maior), nu mai este timp să fie învăţaţi, pentru ca să se împlinească, ceea ce a fost relatat mai înainte.[239]

5. După ce au trecut deja şapte săptămâni şi rămâne decât acea săptămână, care este numită aici „Săptămâna Mare", vine episcopul dis-de-dimineaţă în biserica mare, în Martyrium. În spate, în apsida din spatele altarului, este aşezat un scaun pentru episcop, şi ei (catehumenii) trec unul după altul în faţa episcopului – bărbaţii cu naşii lor şi femeile cu naşele lor – şi rostesc simbolul de credinţă.

6. După înnapoierea simbolului episcopului, se îndreaptă episcopul către toţi şi spune: „In aceste şapte săptămâni aţi fost învăţaţi întreaga lege a Scripturilor şi aţi auzit de asemenea despre credinţă. Aţi auzit de asemenea şi de învierea cărnii şi întreaga importanţă a simbolului, atât cât aţi putut să auziţi ca şi catehumeni. Deoarece sunteţi încă catehumeni, nu puteţi auzi încă ce este misterul mai înalt, adică însuşi botezul. Pentru ca să nu credeţi că ceva se întâmplă fără temei, când veţi fi botezaţi în numele lui Dumnezeu, trebuie ca toţi să ascultaţi (catehezele n.n.) în Anastasis în cele opt zile de după Paşte după slobozirea de la slujba din Biserică. Pentru că acum sunteţi încă catehumeni, nu vă pot fi spuse misterele mai ascunse ale lui Dumnezeu."[240]

Pentru Biserica creştină veche termenul de educaţie avea un sens profund. Era vorba pe de o parte de iniţierea dogmatică: care sunt adevărurile ce trebuiesc crezute pentru a putea fi mântuit, iar pe de altă parte de formarea morală: care este conduita care se cuvine unui creştin. Se poate recunoaşte aici schema după care Sfântul Apostol Pavel şi-a redactat epistolele: unei prime părţi dogmatice îi urmează mereu o parte morală. Biserica antică a urmat această cale inaugurată de către Apostolul Pavel.[241]
In Ierusalim, abia după formarea conduitei morale de-a lungul unui catehumenat care dura doi-trei ani, urma iniţierea în principalele dogme creştine. De remarcat că această instruire a fotizomenilor avea loc în cadrul liturgic. Dimineaţa când începea să se lumineze de ziuă se săvârşea în Anastasis slujba de dimineaţă,[242] la care pe lângă fotizomeni participa însuşi Episcopul.[243] In timpul acestui oficiu liturgic erau binecuvântaţi catehumenii la un moment special de către episcop, aceştia primind la terminarea slujbei, împreună cu toţi credincioşii prezenţi, încă o binecuvântare din partea episcopului.[244]
După slobozirea de la slujba de dimineaţă catehumenii erau preluaţi de către un preot care rostea asupra lor rugăciuni de exorcizare. Pentru lumea antică prezenţa demonilor în elementele fundamentale ale cosmosului şi în oameni era o realitate trăită la cotele cele mai

---

[239] Ceea ce a fost relatat mai înainte sunt slujbele din Săptămâna Mare, despre care Egeria a relatat în capitolele anterioare descrierii catehumenatului. La aceste slujbe catehumenii aveau obligaţia de a participa.
[240] Text tradus după: Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, p. 296-301.
[241] Henri-Irénée Marrou, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Éditions du Seuil, Paris, 1965, p. 451.
[242] Asupra modului în care se săvârşea această slujbă de dimineaţă vezi: Egeria, *Itinerarium,* cap. 24, 2.
[243] Mai de dimineaţă, înainte de cântatul cocoşului se adunase deja o grupă de fecioare, călugări şi laici pentru a celebra o priveghere, în timpul căreia erau recitate până la apariţia zorilor imne, psalmi şi antifoane. Protosul în timpul acestei privgheri era un preot, un diacon sau un călugăr. Vezi: Egria, *Itinerarium,* cap. 24, 1.
[244] Vezi: Ibidem, cap. 24, 2.

înalte.[245] Drept urmare întâlnim chiar în afara creştinismului practici de exorcizare din cele mai diferite: magie, vrăji, fel şi fel de ritualuri cu foc, fum, apă, sânge, etc, asceză prin renunţarea la haine, mâncare, somn, etc., toate având menirea de a alunga demonii din omul posedat de către ei.[246]

Noul Testament relatează despre o serie de demonizaţi, care au fost exorcizaţi de către Mântuitorul Iisus Hristos.[247] Acesta a dat puterea şi ucenicilor Săi de a alunga duhurile necurate (Mt. 10, 1). Exorcismul de dinaintea Botezului îşi avea originea într-o proiectare a demonizării fizice – cazurile din Evanghelii – în domeniul spiritual, plecându-se de la concepţia că cel încă nebotezat, în special păgânul, era posedat de către diavol, fără a fi vorba însă de o posesie violentă. Creştinismul antic nu făcea nici o diferenţă cu privire la modul posesiei demonice atunci când era vorba de tratarea celui posedat, deci de exorcizarea lui, deoarece atât în cazul posesiei fizice, cât şi în cazul posesiei etice era vorba de o prezenţă reală a diavolului.[248]

Atât în Orient cât şi în Occident nu se poate spune nimic despre vechimea exorcismului de dinaintea Botezului. El este atestat la Cartagina la mijlocul secolului al treilea[249] şi în Traditio Apostolica.[250] Concepţiile că păgânul se află în posesia diavolului[251] şi că între păcat şi diavol există o strânsă legătură au stat la baza naşterii exorcismului de dinainte de botez, cât şi la înţelegerea botezului nu numai ca iluminare, renaştere sau pecetluire, ci şi ca un act exorcizator.[252]

După cum ne relatează Egeria ritul exorcizării nu se săvârşea o singură dată, ci era repetat de nenumărate ori încă de la primirea în rândul catehumenilor. În timpul Păresimilor exorcismul se săvârşea în fiecare zi înainte de începerea catehezelor. Egeria nu insistă din păcate asupra ritualului exorcismului şi nici nu mai revine asupra lui. Traditio Apostolica aminteşte însă un exorcism final, săvârşit de către episcop scurt timp înainte de botez, pentru a se asigura că toţi demonii au fost alungaţi.[253]

---

[245] Pentru lumea antică demonii erau prezenţi în foc, lumină, apă, sânge, vin, aer, pustiu, munte, piatră, etc. A se vedea prezentarea unei astfel de mentalităţi în lumea antică pe baza izvoarelor cu privire la viaţa şi concepţiile acestei lumi la Otto Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1970, p. 40-72.

[246] O prezentare pe larg a acestor practici oferă Otto Böcher, idem, p. 161 ş. u.

[247] O scurtă prezentare a Mântuitorului Iisus Hristos ca exorcist şi biruitor asupra demonilor oferă: Otto Böcher, Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1972, p. 166-174

[248] Vezi: Franz Joseph Dölger, Der Exorzismus im altkirchlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie, Paderborn, 1909, p. 77.

[249] Vezi: Ibidem, p. 12.

[250] Traditio Apostolica, cap. 20, Lateinisch-griechisch-deutsch, Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings, Herder, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York, 1991, p. 254-255.

[251] Prin participarea la jertfele idolilor păgânii se aflau în cea mai strânsă legătură cu demonii, astfel încât aceştia locuiau în sufletele lor. La începutul secolului al II-lea Epistola zisă a lui Barnaba exprima această concepţie: „Ascultaţi! Înainte de a fi crezut noi în Dumnezeu, locuinţa inimii noastre era stricată şi slabă, ca un templu zidit într-adevăr de mână; era plin de idololatrie, era casă a demonilor, pentru că se făceau de el cele câte erau împotriva lui Dumnezeu." Epistola zisă a lui Barnaba, cap XVI, 7, în: „Scrierile Părinţilor Apostolici", Traducere, indici şi note de Pr. D. Fecioru, PSB, Vol 1, Ed. Institutului Biblic, Bucureşti, 1979, p. 134.

[252] Vezi: Franz Joseph Dölger, Der Exorzismus im altkirchlichen Taufritual..., p. 19 ş. u.

[253] Vezi: Traditio Apostolica, cap. 20.

Exorcismul consta din suflarea asupra catehumenului, aşezarea mâinilor pe capul lui[254] şi rostirea unor rugăciuni speciale de alungare a diavolului.[255] Suflatul este asemănat de către Sfântul Chiril cu focul, care arde tot ceea ce este necurat în jur pentru ca în final să rămână aurul pur.[256] În această suflare era prezent de asemenea Duhul Sfânt. Rugăciunea de exorcizare cuprindea cuvinte de ameninţare la adresa diavolului şi era rostită pe un ton atât de energic, încât catehumenul era cuprins de frică.[257] Ultimul simbol care arăta faptul că orice forţă demonică era total distrusă era ungerea întregului corp în timpul actului botezului cu ulei exorcizat.[258]

După săvârşirea exorcismului urma rostirea catehezelor prebaptismale de către episcop în basilica mare, în Martyrium.[259] Egeria relatează că la aceste cateheze participau pe lângă fotizomeni şi martorii lor de botez şi cei care doreau dintre credincioşi, dar „catehumenul nu avea voie să intre acolo atunci când episcopul îi învăţa pe aceia legea."[260] La catehezele mistagogice, care erau rostite după botez în Anastasis, erau închise chiar uşile,[261] pentru a nu intra vreun catehumen.[262]

Aceste amănunte oferite de Egeria ne duc cu gândul la acea practică a Bisericii din secolul IV, numită în cercetarea istorică bisericească „disciplina arcana." Aceasta era o practică pedagogică a Bisericii care pleca de la premiza că numai credincioşii şi cei aflaţi înaintea botezului puteau înţelege anumite mistere. Dintre acestea făceau parte ritualul Botezului şi al Liturghiei Euharistice, în timpul cărora erau rostite Crezul şi Tatăl nostru. Ambele erau rostite de către cei nou botezaţi pentru prima oară în cadrul Liturghiei euharistice care urma Botezului. Nu este vorba de o interdicţie exterioară, ci de un fel de psihologie duhovnicească, care pleca de la principiul că celor nebotezaţi le-ar face mai mult rău decât bine aceste cunoştinţe, asemeni unui medicament luat la timp nepotrivit, pentru că ei nu le puteau încă înţelege. Abia dupa ce aceştia le trăiau personal, ele puteau fi înţelese. Se pare ca aceasta era experienţa şi concepţia, care stătea la baza acestei aşa-numite disciplina arcana.[263]

Pelerina Egeria nota pentru surorile din mânăstirea de unde venea şi ea că la Ierusalim fotizomenii erau învăţaţi timp de trei ore în fiecare zi, iar catehezele durau trei ore de la 6 la 9 dimineaţa. Înaintea catehezei avea loc lauda de dimineaţă, iar după cateheză urma ceasul

[254] Gestul aşezării mâinilor pe bolnavi este practicat de către Mântuitotul Hristos. Vezi: Mt. 9, 18; Mc 5, 23; 7, 32; Ucenicii i-au urmat întru tocmai: F.Ap. 28, 8; Creştinii de mai târziu au ţinut la acest obicei şi l-au preluat folosindu-l în cazul erxorcizărilor.

[255] Ni s-a transmis până astăzi textul exorcismelor din Sacramentariul Gelasian. Vezi textul lor la: Franz Joseph Dölger, Der Exorzismus im altkirchlichen Taufritual..., p. 46-48.

[256] Vezi: Procateheza, cap. 9.

[257] Pentru detalii vezi: Franz Joseph Dölger, op. cit., p. 78-80.

[258] Despre aceasta vezi capitolul următor.

[259] O prezentare a conţinutului catehezelor prebaptismale ale Sfântului Chiril în limba română oferă: Pr. Prof. Mihail Bulacu, Liturghia catehumenilor şi cateheza în Biserica creştină primară a Ierusalimului, în: „*Ortodoxia*", XXXII (1980), nr. 4, p. 613-618.

[260] Egeria, Itinerarium, cap. 46.2.

[261] In Liturghiile Sfântului Ioan Gură de Aur şi Sfântului Vasile cel Mare auzim până astăzi înainte de rostirea Crezului: „Uşile, uşile, cu înţelepciune să luăm aminte." Această închidere a uşilor pare astăzi anacronică, deoarece o instituţie a catehumenatului nu mai există şi drept urmare uşile nu mai sunt închise. Dar ea îşi are rădăcinile în practica Bisericii secolului al IV-lea.

[262] Egeria, Itinerarium, cap. 47.2.

[263] In Sfânta Scriptură avem în 1 Petru 2, 2 indicaţia ca pruncilor nou născuţi să li se dea lapte duhovnicesc. In timpul persecuţiilor exista o „disciplina arcana", dar în faţa persecutorilor.

al treilea, serviciu liturgic care se săvârşea la Ierusalim numai în timpul Postului Mare.[264] Astfel catehizarea se desfăşura într-un context liturgic deplin.

În ceea ce priveşte catehizarea propriu-zisă era vorba de o iniţiere biblică prin citirea şi explicarea cărţilor Bibliei începând de la Geneză, căreia îi urma iniţierea în principalele dogme creştine prin explicarea crezului. Importanţa acestei instruiri a fotizomenilor este dată de faptul că ea era săvârşită de către episcopul însuşi.[265] Conform relatării pelerinei spaniole primele cinci săptămâni ale postului erau folosite pentru rostirea predicilor zilnice cu privire la texte din Sfânta Scriptură. Ceea ce este de remarcat este impunerea în Ierusalim a principiului de interpretare alegorică a Sfintei Scripturi, preluat de la şcoala alexandrină a lui Origen.

Două săptămâni erau apoi prevăzute pentru explicarea Simbolului de credinţă, iar în Săptămâna Mare nu mai erau ţinute cateheze.[266] La începutul săptămânii a cincea, înainte de a începe explicarea Simbolului de credinţă, le era transmis fotizomenilor în mod oral textul Simbolului de credinţă (traditio symboli).[267] Transmiterea se făcea pe cale orală, pentru ca cei nebotezaţi şi catehumenii să nu poată intra în posesia textului. În timpul celor două săptămâni în care Simbolul le era explicat articol după articol fotizomenii erau obligaţi să-l înveţe pe de rost, pentru ca în sâmbăta de dinaintea Floriilor să îl poată rosti în cadrul unui ritual liturgic special în faţa episcopului ca mărturisire proprie de credinţă (redditio symboli). Candidaţii la Botez păşeau pe rând împreună cu naşii lor prin faţa episcopului, care era aşezat pe un scaun în absida basilicii numită Martyrium. Acolo rosteau Simbolul de credinţă. Acest gest fundamental constituia intrarea fotizomenului în comuniunea de credinţă a Bisericii respective. Numai comuniunea în credinţă crea premizele comuniunii euharistice, care avea să aibă loc real în noaptea de Paşti. În mărturisirea aceleiaşi credinţe se exprimă unitatea comunităţii creştine. Creştinii erau un suflet şi un trup.[268]

3. Ritualul botezului în noaptea de Paşti sau pe drumul către Paradis

Cu privire la ritualul săvârşirii Botezului în Noaptea de Inviere, acea noapte mai strălucitoare decât soarele, Egeria nu ne dă nici un amănunt. După ce descrie, aşa cum am văzut, modul în care catehumenii se pregăteau pentru Botez trece şi vorbeşte direct despre catehizarea de

---

[264] Egeria, Itinerarium, cap. 27.4. Este foarte probabil ca acest serviciu liturgic să se fi născut într-o strânsă legătură cu instruirea catehumenilor în Postul Mare.

[265] In Vest era de asemenea obiceiul ca episcopul să îi instruiască pe catehumeni. În Antiohia Sfântul Ioan Gură de Aur a ţinut ca preot Catehezele prebaptismale. Diaconii sunt atestaţi ca profesori numai pentru catehumeni, nu şi pentru fotizomeni. Vezi: Georg Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes..., p. 163.

[266] Practica din timpul Egeriei este deja diferită de cea din timpul în care Sfântul Chiril îşi rostea catehezele prebaptismale – anul 350. Atunci erau probabil rostite în primele şapte săptămâni ale Postului Mare în fiecare miercuri şi vineri câte două cateheze, iar în Săptămâna Mare erau rostite încă cinci cateheze. Vezi introducerea lui Georg Röwekamp, Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Kathechesen*, p. 17.

[267] Textul Simbolului de credinţă de la Ierusalim a putut fi reconstruit pe baza catehezelor prebaptismale ale Sfântului Chiril. Se poate observa că între textul său şi cel al Simbolului Niceno-Constantinopolitan existau destul de multe diferenţe. A se vedea textul grecesc al Simbolului de la Ierusalim la John N.D.Kelly, Altkirchliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttnigen, 1993, p. 182-183.

[268] Vezi: Werner Elert, op. cit., p. 62.

după Botez.[269] Probabil modul săvârşirii era prea asemănător cu cel din patria sa, aşa că nu a considerat necesar să relateze prietenelor sale despre acest lucru. Din fericire Catehezele mistagogice rostite în acea vreme la Ierusalim ne dau amănuntele necesare cu privire la acest lucru. Primele două cateheze se referă la Botez, cea de a treia la Mirungere, iar ultimele două ne prezintă Liturghia euharistică din Noaptea de Paşti.

3.1 Locul şi timpul săvârşirii

Locul unde se săvârşea botezul era Baptisteriul[270] din cadrul complexului arhitectonic de la Sfântul Mormânt. Acesta se afla în partea de sud-vest a curţii interioare care despărţea Basilica de Anastasis. El era alcătuit dintr-un hol şi bazinul propriu-zis.[271]
Timpul săvârşirii Botezului era Noaptea Invierii.[272] Privegherea din Noaptea de Inviere începea sâmbătă seara în Anastasis cu un fel de vecernie, căreia îi urma lucernariul, o slujbă în timpul căreia erau aprinse o mulţime de lumini de la candela care ardea neîncetat la Mormânt.[273] Pentru continuarea privegherii se mergea în Martyrium, unde se citeau douăsprezece texte biblice din Vechiul Testament.[274] În timpul acestor citiri avea loc botezul propriu-zis al fotizomenilor.

3.2 Moartea omului vechi, învierea celui nou şi îmbrăcarea lui întru Hristos în Botez (Mystagogicae Catecheses 1-3)

Descrierea din Catehezele mistagogice începe din momentul în care catehumenii se aflau în holul aflat în faţa baptisteriului. Acolo aveau loc lepădarea de satana şi unirea cu Hristos. Să ne imaginăm atmosfera deosebită de acolo, lumânările care ard şi mulţimea de fotizomeni care aşteptau împreună cu naşii lor momentul pentru care se pregăteau de câţiva ani. Atmosfera era cu siguranţă plină de emoţii şi entuziasm. Să nu uităm că în viziunea biblică şi în mentalitatea creştinului antic noaptea şi întunericul erau timpul şi spaţiul în care aveau loc cu predilecţie teofaniile. Dar timpul nopţii este caracterizat de ambivalenţa faptului că atât Dumnezeu, cât şi diavolul se revelează noaptea.[275] De aceea fotizomenul era cel care trebuia mai întâi să lămurească această ambivalenţă în ceea ce îl privea.

[269] Vezi: Egeria, Itinerarium, cap. 47, 1-2.
[270] O descriere a tipurilor de baptisterii întâlnite în această epocă creştină la Georg Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes..., p. 271-273.
[271] Alte amănunte cu privire la lungimea sau mărimea bazinului de botez nu pot fi decât speculate, dar fără precizie. Vezi introducerea lui Georg Röwekamp, Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Kathechesen*, p. 23-24.
[272] Pe lângă Noaptea de Paşti, care era termenul clasic pentru botez sunt atestate termene de botez şi la Cincizecime şi Epifanie. Pentru amănunte cu privire la formarea avestor teremene de botez şi la răspândirea lor geografică vezi: Georg Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes..., p. 268-271.
[273] Vezi descrierea lucernarului la Egeria, Itinerarium, cap. 24, 4-7.
[274] Lecţionarul armean redă exact cele 12 texte care erau citite în timpul privegherii. Vezi: Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, p. 278-279, Nota 90.
[275] Asupra teofaniilor divine şi satanice în timpul nopţii aşa cum reies din Vechiul şi Noul Testament vezi: Otto Böcher, Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1972, p. 33-35.

De aceea, ne spune Sfântul Chiril, întors cu faţa către Apus şi cu mâna întinsă fotizomenii se lepădau de satana, ca şi cum acesta ar fi fost prezent.[276] Formula de lepădare folosită la Ierusalim era următoarea: „Mă lepăd de tine satan, de toate faptele tale, de toată pompa ta şi de toată slujirea ta“.[277] Acest rit al lepădării de satana este atestat clar în literatura creştină la Tertulian, de la el devenind atât în Răsărit cât şi în Apus parte componentă a slujbei botezului.[278] Pe lângă lepădarea de satana, care apare în toate formulele de lepădare cunoscute, alte trei obiecte care revin mereu în formulele de abrenunţiaţie sunt pompa,[279] opera[280] şi angeli.[281] Lepădarea de faptele, pompa şi slujirea lui satana făceau cu putinţă începutul vieţuirii minunate creştine, aşa cum o cunoaştem din alte izvoare ale vremii. Pompa era în strânsă legătură cu teatrul păgân, care era imoral şi sta în strânsă legătură cu miturile păgâne. Slujirea lui era legată de cultul şi practicile magice adresate zeilor imaginari.[282] Chiar dacă timpul persecuţiilor trecuse, Biserica a încercat şi în secolul al IV-lea să se delimiteze de lumea păgână.

Ridicarea mîinii drepte apare prescrisă pentru prima oară de către Chiril al Ierusalimului. Mâna dreaptă ridicată este mâna pregătită pentru a lovi, semn şi gest simbolic ritual, care exprimă lipsa de frică în faţa celui de care cel botezat se leapădă, în faţa satanei.[283] Suflarea şi scuiparea diavolului de către fotizomen, atestată în alte centre creştine, exprimă duşmănia principială împotriva lui satan şi ruptura irevocabilă cu el.[284]

Lepădarea de satana avea loc la început sub formă de aserţiune, prin rostirea formulei de lepădare după ce mai întâi era rostită de liturg.[285] Se observă şi opoziţia activă personală a celui care venea spre luminare împotriva diavolului din întregul său comportament din timpul acestui act, din gesturile şi din fizionomia lui.[286]

Lepădării îi urma în mod nemijlocit unirea cu Hristos, care avea loc în urma întoarcerii celui care urma să fie botezat spre est, „către ţinutul luminii“, şi a rostirii unei mici mărturisiri de credinţă: „Cred în Tatăl, în Fiul şi în Sfântul Duh şi în botezul pocăinţei.“ (en baptisma metanoiaς)[287]

Pentru Theodor de Mopsuestia unul din înţelesurile fundamentale al actului Botezului este faptul că prin acesta se realizează o schimbare a stăpâniei. Fotizomenul iese din imperiul lui

---

[276] Cateh. Mist. 1, 2.

[277] Vezi: Cateh. Mist. 1, 4-8.

[278] O listă cu 62 diferite „Formulae abrenuntiationis“ oferă Hans Kirsten, începând de la Justin Martirul şi Tertulian şi până în secolul al XIV-lea. Vezi: Hans Kirsten, Die Taufabsage. Eine Untersuchung zu Gestalt und Geschicte der Taufe nach den altkirchlichen Taufliturgien, Evangelische Verlasanstalt, Berlin, 1960, p. 39-51.

[279] Apare de 32 de ori în formulele de abrenunţiaţie cunoscute.

[280] Apare de 30 de ori în formulele de abrenunţiaţie cunoscute.

[281] Apare de 25 de ori în formulele de abrenunţiaţie cunoscute. Pe lângă acestea trei mai apare „cultus“ sau „latreía“ de 13 ori. Vezi: Hans Kirsten, Die Taufabsage..., p. 52.

[282] Vezi introducerea lui Georg Röwekamp, Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Kathechesen*, p. 26-27. A se vedea şi comentariile lui Chiril cu privire la semnificaţia acestor cuvinte: Cateh. Mist. 1, 5-8.

[283] Hans Kirsten, Die Taufabsage..., p. 84.

[284] Hans Kirsten, Die Taufabsage..., p. 81-82.

[285] Hans Kirsten, Die Taufabsage..., p. 76. În Biserica coptă s-a păstrat chiar până astăzi forma pozitivă a lepădării de diavol, iar nu cea interogativă. Vezi: Ibidem, p. 76, Nota 3. În ritualul de azi al Botezului anatematizarea lui satan are un caracter de făgăduială, de promisiune solemnă, lucru care reiese din forma rituală de răspuns-întrebare.

[286] Hans Kirsten, Die Taufabsage..., p. 81.

[287] Cateh. Mist. 1, 9.

satan şi intră în Imperiul lui Hristos. Are loc aşadar o schimbare a cetăţeniei. Prin trecerea în listele Bisericii, iar mai apoi prin unirea cu Hristos, neofitul devine cetăţean al Polisului-Ideal, al Paradisului, în care episcopul îl duce de mână. Botezul este asemănat de Chiril cu ieşirea din robia egipteană, care sfârşeşte pentru fotizomen prin înnecarea diavolului în apa Botezului.[288]

Aceste prime acte au avut loc în hala din faţa baptisteriului. Fotizomenul intra însă apoi în „Sfânta Sfintelor“[289], adică în baptisteriu, pentru săvârşirea riturilor care urmau.[290] Baptisteriul era pentru Sfântul Chiril „Sfânta Sfintelor“, adică locul unde se săvârşea misterul, dar şi „locul teologic“ unde misterul era înţeles. Aici avea loc dezbrăcarea hainelor, imagine a dezbrăcării omului vechi cu faptele lui. Un ritual simbolic exterior defineşte din nou un act interior transformator. Omul a fost creat de către Dumnezeu gol, neîmbrăcat. Haina este purtată abia de către omul cel căzut, ea exprimând starea de cădere. Cel ce îmbracă haina botezului leapădă haina purtată ca urmare a căderii în păcat. Haina botezului este îmbrăcarea în Hristos, iar această îmbrăcare în Hristos ne redă din nou Paradisul. Orice mister care se săvârşeşte în Biserică este un mister eshatologic.[291] Sfântul Chiril împărtăşeşte această concepţie deplin: „In faţa tuturor ochilor aţi fost goi şi nu v-aţi ruşinat! Aţi reprezentat într-adevăr o copie a primului creat, a lui Adam, care era gol în Paradis şi nu se ruşina.“[292]

Dezbrăcării[293] îi urma în mod nemijlocit ungerea din cap până în picioare cu untdelemn exorcizat,[294] după care urma Botezul prin afundarea de trei ori în apă, un simbol al morţii şi al învierii împreună cu Hristos.[295] Abia din secoulul al IV-lea cele trei afundări în apă au fost

[288] Cateh. Mist. 1, 3.

[289] Cateh. Mist. 1, 11.

[290] La Chiril întâlnim o separare spaţială a principalelor acte ale ritualului botezului. (1. Abrenuntiatio şi Professio în hol 2. Unctio, Interrogatio fidei şi Immersio în baptisterium.) Lepădarea de satana şi Simbolul credinţei au loc într-o anticameră (pronaos) precedând celorlalte acte. Prin aceasta ele au dobândit o anumită autonomie faţă de următoarele acte ale botezului. Ele nu apar ca acte componente ale botezului însuşi, ci ca ritualuri pregătitoare pentru botez. Vezi: Hans Kirsten, Die Taufabsage..., p. 124. Această practică ierusalimiteană s-a păstrat până azi în ritualul de botez ortodox.

[291] Cu privire la „teologia hainei“ a se vedea: Erik Peterson, Theologie des Kleides, în: Idem, Marginalien zur Theologie, Kösel-Verlag, München, 1956, p. 48-54.

[292] Cateh. Mist. 2, 2. Se pare că la Ierusalim nu erau folosite diaconiţe pentru săvârşirea ungerii prebaptismale cu ulei sfinţit a întregului corp şi pentru conducerea prin bazinul baptisteriului a femeilor care se botezau. Cu privire la rolul diaconiţelor la Botez în secolul al IV-lea vezi: Diaconiţele şi slujirea lor în Biserica veche. Texte fundamentale, în: Sfântul Ioan Gură de Aur. Cuvioasa Olimpiada Diaconiţa. O viaţă – o prietenie – o corespondenţă, Ediţie îngrijită de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 192-197.

[293] In TA se prevedea ca femeile să-şi desfacă părul înainte de botez. Acest gest a fost considerat de către van Unnik, că a fost preluat din iudaism. Vezi studiul său: Les cheveux défaits des femmes beptisées. Un rite de baptême dans l'Ordre Ecclésiastique d'Hippolyte, în: „*Vigiliae Christianae*“, Vol. I (1947), p. 77-100. Dezbrăcarea hainelor vechi, depunerea bijuteriilor, desfacerea părului sunt toate gesturi, care exprimau de asemenea ruptura totală cu stilul vechi de viaţă. Omul cel vechi era dezbrăcat, iar omul cel nou era îmbrăcat. (Rom. 13,12).

[294] Cateh. Mist. 2, 3.

[295] Cateh. Mist. 2, 4.

interpretate ca simbol al celor trei zile petrecute de Hristos în Mormânt,[296] iar Chiril este unul din martorii cei mai importanţi.[297]

De remarcat este faptul că mistagogul nu vorbeşte nimic despre sfinţirea apei pentru Botez. Că o sfinţire a apei nu ar fi existat în acea vreme la Ierusalim este puţin probabil. Ea este atestată sigur pentru prima oară la contemporanii Sfântului Chiril Serapion de Thmuis în Răsărit şi Ambrozie al Milanului (+397) în Apus.[298] O explicaţie plauzibilă a nemenţionării sfinţirii apei este faptul că la acest act ritual fotizomenii nu erau prezenţi, iar mistagogul le explică în catehezele sale doar ceea ce au trăit personal.[299]

Ceea ce accentuează mistagogul este transformarea fiinţială care are loc odată cu Botezul. Caracteristicile fundamentale ale apei sunt faptul că aceasta curăţă şi dă viaţă. Apa sfinţită a Botezului produce curăţirea interioară a omului de orice pată şi dăruieşte o viaţă nouă. Toate elementele exterioare ale Tainei sunt semne eficace ale prezenţei mântuitoare a lui Hristos şi exprimă vizibil participarea reală la moartea şi învierea Sa.[300] Sfântul Chiril le transmitea neofiţilor această experienţă cu următoarele cuvinte: „Ceea ce Solomon a zis într-un alt context, se potriveşte şi pentru voi. Acesta a zis: „O vreme a naşterii şi o vreme a morţii." La voi este invers: o vreme a morţii şi o vreme a naşterii. In acelaşi timp s-a întâmplat totul: odată cu moartea s-a întâmplat şi naşterea voastră."[301]

Imediat după ieşirea din apă se săvârşea ungerea postbaptismala cu mir (to muron) a celui abia botezat, la frunte şi la celelalte simţuri.[302] Cei ce se botează sunt icoane ale lui Iisus Hristos şi precum asupra Mântuitorului s-a pogorât Duhul Sfânt imediat după Botez, la fel se întâmpla şi cu cei nou botezaţi, cărora le erau transmise prin ungerea cu mir toate darurile Duhului Sfânt. Chiril încerca să-i facă conştienţi pe cei nou botezaţi de viaţa nouă care le-a fost dăruită: „Căci pe de o parte este uns trupul cu mir văzut, iar pe de altă parte este sufletul sfinţit cu Duhul Sfânt şi Dătător de Viaţă."[303] Orice mister poate fi descris sub forma unui paralelism. Pentru mistagogul nostru între ceea ce se vede şi ceea ce nu se vede este un paralelism perfect, un paralelism realist.

Faptul că cei nou botezaţi au înviat pentru o viaţă nouă este marcat şi de deplasarea acestora împreună cu Episcopul de la baptisteriul din curtea interioară până în Anastasis, locul unde Mântuitorul Hristos a înviat.[304] Şi ei înviaseră cu puţin timp în urmă. Iar semnul că erau nişte oameni noi, fără nici o pată îl scotea în evidenţă hainele albe în care erau îmbrăcaţi. Botezaţi în Hristos erau apoi îmbrăcaţi în Hristos (Gal. 3, 27). Verbul grecesc al îmbrăcării este - enduomai. Acesta vine de la duomai, care înseamnă eu mă scufund. Pentru a spune eu mă îmbrac nu trebuie adăugată decât prepoziţia en = „în", astfel îmbrăcarea

[296] Apostolul Pavel este primul care vorbeşte despre Botez ca moarte şi înviere împreună cu Hristos. Rom. 6, 1-11. Dar în secolele II şi III această interpretare a Botezului trece în umbră.

[297] Cateh. Mist. 2, 4. Orice zi are două părţi componente. Ziua propriu-zisă şi noaptea. Scufundarea sub apă este asemănată cu noaptea, deoarece cel scufundat nu poate vedea nimic. La revenirea la suprafaţă acesta poate vedea din nou şi astfel este simbolizată ziua.

[298] Hans Kirsten, Die Taufabsage..., p. 97-98.

[299] Vezi introducerea lui Georg Röwekamp, Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Kathechesen*, p. 32.

[300] Pierre-Thomas Camelot, Note sur la théologie baptismale..., p. 729.

[301] Cateh. Mist. 2, 4.

[302] Cateh. Mist. 3, 1-3.

[303] Cateh. Mist. 3, 3.

[304] Vezi: Egeria, Itinerarium, cap. 38, 1.

devine scufundare în ceva, scufundare în haine. Îmbrăcarea în Hristos este etimologic vorbind scufundarea în Hristos, intarea într-o intimitate deplină cu El, iar aceasta se realiza prin scufundarea în apa Botezului. Astfel scufundarea şi îmbrăcarea sunt sinonime.
În Anastasis se cânta un imn, iar în final episcopul citea o rugăciune pentru neofiţi.[305] Din Anastasis se mergea în procesiune până în Martyrium,[306] unde ceilalţi credincioşi aşteptau priveghind venirea neofiţilor, pentru a participa împreună la Liturghia euharistică din Noaptea de Inviere.[307] Aici neofiţii rostesc pentru prima oară Crezul împreună cu întreaga comunitate, mărturisind prin aceasta comunitatea de credinţă cu ceilalţi credincioşi. Apoi rostesc pentru prima oară rugăciunea Tatăl nostru, care era în Biserica antică rugăciunea neofiţilor. Abia cel botezat putea să i se adreseze lui Dumnezeu ca unui „Tată". Mărturisirea aceleiaşi credinţe era premiza pentru ca neofiţii să participe pentru prima oară la „masa euharistică" din timpul Liturghiei.[308]
Experienţa pe care cei nou botezaţi împreună cu ceilalţi credincioşi o făceau era una existenţial-realistă. Scopul tuturor actelor şi gesturilor liturgice era transformarea omului, umplerea lui de Duh Sfânt. Plin de Duhul Sfânt acesta putea avea o vieţuire minunată şi nemaivăzută, care stârnea bineînţeles chiar uimirea păgânilor. Realitatea transformării era pentru Sfântul Chiril fundamentală: „După ce ne-am sfinţit prin aceste imne duhovniceşti, rugăm pe Iubitorul de oameni Dumnezeu, să trimită Sfântul Duh peste cele puse înainte (Sfintele Daruri), pentru ca să facă pâinea Trupul lui Hristos, iar vinul Sângele lui Hristos. Căci tot ceea ce atinge Sfântul Duh, este sfinţit şi transformat."[309] Iar dacă materia însăşi poate fi transformată de către Duhul Sfânt, nu cu atât mai mult omul?

4. Catehezele mistagogice de după Botez (Itinerarium Egeriae 47, 1-2)

Egeria este cea care ne povesteşte ce se întâmpla mai departe cu neofiţii în săptămâna de după Paşte:
47.1. „Când au venit zilele de Paşte, se merge în opt zile, de la Paşte până în a opta zi, după slobozirea din Biserică, cu imne în Anastasis. Acolo se rosteşte o rugăciune, iar credincioşii sunt binecuvântaţi. Apoi episcopul stă sprijinit de grilajul interior, care se găseşte în grota din Anastasis şi explică tot ceea ce s-a întâmplat la botez.

[305] Vezi: Egeria, Itinerarium, cap. 38, 2.
[306] Un Lecţionar georgian din secolul al VIII-lea, care redă cu siguranţă o tradiţie mai veche, prevede ca cântare în timpul deplasării din Anastasis în Martyrium imnul de la Galateni 3, 27: „Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi-mbrăcat." Vezi introducerea lui Georg Röwekamp, Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Kathechesen*, p. 43.
[307] Vezi: Egeria, Itinerarium, cap. 38, 2.
[308] Despre toate aceste lucruri ne relatează ultimele două cateheze mistagogice. Traditio Apostolica menţionează obiceiul ca celor nuo botezaţi să li se dea dintr-un potir să bea un amestec de lapte şi miere. Neofiţii primeau întâi pâinea, iar apoi păşeau pe rând prin faţa a trei preoţi, care le dădeau pe rând, apă, amestec din miere şi lapte şi vin. Vezi: TA, cap. 21. Laptele şi mierea sunt simbolurile împlinirii promisiunii făcute de către Dumnezeu poporului Israel în pustiu, că îi va conduce în pământul unde curge lapte şi miere. Vezi: Ieşirea 3, 8. Ritualul acesta are o profundă dimensiune eshatologică. Biserica este ţara unde curge deja lapte şi miere. Intrarea în ea însemna participarea la darurile ei. Astfel poporul creştin trăia deja în ţara unde curge lapte şi miere.
[309] Cateh. Mist. 5,7.

2. La acea oră nu are nici un catehumen acces în Anastasis; numai neofiţii şi credincioşii, care vor să audă despre misterii, intră în Anastasis. Se închid chiar uşile, pentru a nu intra vreun catehumen. In timp ce episcopul povesteşte şi explică totul amănunţit sunt vocile entuziaştilor ascultători atât de tari, încât acestea pot fi auzite din afara bisericii. El le dezvăluie misterele astfel încât nici unul nu putea să rămână nemişcat, de ceea ce auzea explicându-se."[310]

Iniţierea creştină nu era încheiată în Ierusalim odată cu Botezul. În zilele de după Paşte, în care era celebrată Sfânta Liturghie în Martyrium, neofiţii şi alţi credincioşi doritori se adunau după Liturghie în Anastasis pentru a li se explica semnificaţia ritualului pe care l-au trăit personal în Noaptea de Inviere.[311] Acum începea rostirea catehezelor mistagogice, care erau în Ierusalim în număr de cinci.[312] Aceste cateheze erau rostite în Anastasis, spre deosebire de catehezele prebaptismale care erau rostite în Martyrium. Era şi acesta un semn al învierii.Topologia complexului arhitectonic al Sfântului Mormânt contribuia astfel la mai deplina trăire a realităţii morţii şi învierii împreună cu Hristos în taina Botezului.

Prin aceste cateheze se urmărea ca neofiţii să înţeleagă în ce măsură au devenit nişte oameni noi. Nou botezatul trebuia să afle în ce măsură s-a dezbrăcat de omul cel vechi şi s-a îmbrăcat în omul cel nou.[313] Ca şi alegoria în exegeză, mistagogia încearcă în cadrul liturgic să descopere importanţa existenţială a faptului că gesturilor liturgice exterioare le corespund transformări interioare profunde. Astfel mistagogia ne apare ca o formă de teologie liturgică, care încearcă să ne conducă în inima misterului. Pentru Părintele Stăniloaie misterul sau taina era întâlnirea dintre divin şi uman. În acest sens mistagogia încearcă să ne vorbească despre ceea ce se întâmplă atunci când omul se întâlneşte cu Dumnzeu în spaţiul eclezial.

Mistagogul se implică personal în explicarea tainelor la care neofiţii au luat parte, încercând să-l abordeze direct pe fiecare dintre ei. Chiar la începutul primei cateheze Sfântul Chiril spunea: „Eu vreau să vă duc acum de mână spre livada luminoasă şi mirositoare a Paradisului."[314] Ne aflăm astfel în faţa unei eshatologii prezenteiste. Botezul creştin presupune trimiterea Sfântului Duh şi întemeierea Bisericii, lucru întâmplat în zilele cele din urmă, adică la Cincizecime. De aceea prin Botez avea loc preluarea neofitului în comunitatea eshatologică.[315]

---

[310] Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, p. 300-303.

[311] Exista în Biserica secolelor IV-V două tradiţii mistagogice. În Ierusalim şi Milan exista o mistagogie postbaptismală, în vreme ce în Antiohia Sfântul Ioan Gură de Aur şi Teodor de Mopsuestia practicau o mistagogie prebaptismală. Asupra diferenţelor dintre aceste modele diferite de mistagogie vezi: Christoph Jacob, Zur Krise der Mystagogie in der Alten Kirche, în: „*Theologie und Philosophie*", Band 66 (1991), p. 76-81.

[312] După datele Egeriei catehezele mistagogice ar fi fost rostite luni, marţi, joi, sâmbătă şi duminică. După Lecţionarul armean zilele în care erau rostite catehezele erau luni, marţi, vineri, sâmbătă şi duminică. Vezi: Ibidem, p. 106.

[313] Vezi explicaţia de mai sus cu privire la verbul grecesc al îmbrăcării - enduomai.

[314] Cateh. Mist. 1, 1.

[315] Georg Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes..., p. 14.

Egeria ne mărturiseşte, că nimeni nu ramânea nemişcat de tâlcuirea mistagogului.[316] Aplauzele de la sfârşitul catehezelor erau atât de tari, încât ele puteau fi auzite din afara Bisericii.

Comunitatea creştină din Ierusalim ne apare la sfârşitul secolului al IV-lea, în urma celor prezentate, ca una care trăia din plin, realist experienţa vieţii întru Hristos prin Duhul Sfânt.

5. Pledoarie pentru o teologie a experienţei

Părintele Pavel Florenski scria în lucrarea sa fundamentală „Stâlpul şi temelia Adevărului", că „pentru a deveni ortodox, trebuie să te cufunzi de îndată în însăşi elementul Ortodoxiei, trebuie să începi să trăieşti ortodox – altă cale nu există."[317] Experienţa religioasă vie era pentru el unicul mod de cunoaştere a dogmelor. Ne aflăm astfel în faţa unei teologii a experienţei. Teologia experienţei vine să ne arate tocmai că nu există teologie în afara experienţei, a trăirii religioase. La Florenski noţiunile de „experienţă" şi „eclezialitate" sunt interşanjabile. De aceea orice experienţă religioasă autentică nu poate avea loc decât în spaţiul eclezial.[318] Afirmaţiile şi convingerile sale corespund întru totul cu viziunea Sfântului Chiril al Ierusalimului şi a majorităţii teologilor creştini antici. Practica Bisericii din Ierusalim de a împărtăşii numai fotizomenilor şi credincioşilor anumite misterii, pleacă tocmai de la premiza că în afara trăirii personale, a experienţei proprii misterele şi dogmele creştine nu pot fi înţelese.

Normal că aproape toate elementele menţionate în acest studiu pot fi regăsite în textele rugăciunilor şi ritualurilor prebaptismale, baptismale şi postbaptismale păstrate până astăzi în molitfelnicele şi aghiasmatarele Bisericii Ortodoxe. Dar necunoaşterea contextului istoric al apariţiei lor, cât şi a evoluţiei ulterioare, a mentalităţilor din care s-au născut conduce la rupturi interpretative, la metamorfoze teologice.

Cunoaşterea mentalităţii baptismale a Bisericii antice aduce cu sine reflexia asupra posibilităţilor de a-i introduce şi noi pe creştinii contemporani în marile Taine ale Bisericii, făcându-ne invitaţia la creativitate. Prin Botez Biserica îşi împlineşte misiunea încredinţată de către Intemeietorul ei, de a-i conduce pe oameni către Paradis. Deoarece astăzi se practică pedobaptismul nu mai avem o instituţie a catehumenatului. Dar oare nu suntem noi creştinii neîncetat nişte catehumeni? Omorârea omului vechi şi învierea omului nou din noi nu este un proces care durează întreaga noastră viaţă? De aceea viaţa creştină autentică nu este altceva decât un botez zilnic.[319] Zilnic creştinul trebuie să lupte pentru omorârea omului vechi din el şi învierea omului nou, pentru depăşirea dedublării.

---

[316] Mistagogul rostea catehezele în limba greacă. Catehezele erau însă traduse simultan şi în limba oficială a locului de către un presbiter, adică în siriacă (siriste spune Egeria). Se avea grijă la rostirea acestor cateheze şi de fraţii grecolatini, cărora le erau traduse catehezele în limba latină. Vezi: Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, p. 302-303.

[317] Pavel Florenski, Stâlpul şi temelia Adevărului, apud: Karl Christian Felmy, Dogmatica experienţei ecleziale..., p. 47.

[318] Vezi: Karl Christian Felmy, Dogmatica experienţei ecleziale..., p. 47 ş. u.

[319] Aceasta era conştiinţa lui Martin Luther în secolul al XVI-lea. În Marele Catehism acesta scria referitor la Botez: „Diese zwei Stück, unter das Wasser sinken und wieder erauskommen, deutet die Kraft und Werk der Taufe, welchs nichts anders ist denn die Tötung des alten Adams, darnach die Auferstehung des neuen

V. Ethosul social al creştinismului antic

Culturile şi civilizaţiile precreştine au cunoscut politicul, „dar nu socialul, care cere conştiinţa consistenţei relaţiilor umane“[320]. Toate realităţile creştine fundamentale sunt, de fapt, realităţi sociale: Dumnezeul nostru este o Treime de Persoane, Întruparea lui Hristos revelează Unimea-Treime, o realitate „socială“ paradigmatică spre a cărei viaţă Biserica tinde în chip esenţial, încercând să o imite şi să şi-o improprieze, „Tatăl nostru“, Crezul, Sfânta Euharistie sunt toate realităţi comunionale. Idealul convieţuirii după modelul treimic presupune socialitatea, relaţia şi comuniunea dintre oameni. Părintele Boris Bobrinskoy susţinea că „iubirea treimică este evenimentul ontologic primordial, care constituie şi creează Biserica în fiinţa sa şi care determină structurile sale“[321]. Învăţătura socială a bisericii trebuie să se întemeieze pe şi să-şi aibă izvorul în această realitate supremă a existenţei.

Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său, adică cu trăsătura esenţială de a se constitui într-o comuniune de iubire, după modelul Sfintei Treimi. Alterând chipul prin cădere, omul este ridicat la comuniunea cu Sfânta Treime prin întruparea Logosului[322]. De aceea, toate sacramentele creştine sunt intrinsec „sacramente sociale“, adică îl incorporează pe om în Trupul lui Hristos, Biserica, Noul Israel. Realitatea omului nu se opreşte însă la graniţele acestei lumi şi la sfârşitul vieţii pământeşti, ci trece dincolo de moarte şi ţine de veşnicie. Astfel, implicarea socială a Bisericii priveşte neîncetat spre veşnicie, având ca principiu conlucrarea omului la planul lui Dumnezeu cu privire la lume, care tinde către cerul nou şi pământul nou, ideal care se va împlini deplin la sfârşitul veacurilor, dar începe şi se realizează în chip nedeplin în istorie[323].

1. Cetăţeni ai cerului în lume

Ethosul Bisericii Răsăritene trebuie să fie de-a lungul timpului acelaşi ca în primele veacuri, deoarece elementele fundamentale ale revelaţiei creştine şi situaţia existenţială a unui membru al Bisericii sunt aceleaşi în ciuda tuturor schimbărilor radicale şi drastice ale situaţiei sale istorice. Vom lua ca puncte de plecare în demersul nostru elemente ale ethosului bisericii primelor veacuri, deoarece creştinii începuturilor au trăit cel mai aproape de epoca apostolică şi în tradiţia apostolică, primită direct de la cei care l-au văzut cu ochii lor pe Fiul lui Dumnezeu întrupat.

Menschens, welche beide unser Leben lang in uns gehen sollen, also daß ein christlich Leben nichts anders ist denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen.“ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Elfte Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992, p. 701.

[320] Antonio Maria Baggio, „Doctrina socială creştină: identitate şi metodă“, în în Ioan I. Ică jr./Germano Marani, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 284.

[321] Părintele Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, traducere de Vasile Manea, Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 55 apud pr. mrd. Nicolae – Cristian Câdă, „Ethosul comunional în experienţa Bisericii primare“, în: *Ortodoxia*, LVI (2005), nr. 1-2, p. 124, nota 19.

[322] Cf. Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, Editura Bizantină, Bucureşti, 2003, p. 28-31.

[323] Antonio Maria Baggio, *op. cit.*, p. 286.

În epistola trimisă de comunităţile din Galia către bisericile din Asia Mică în jurul anului 170 întâlnim un element fundamental al conştiinţei ecleziale creştine a bisericii antice, existenţa Bisericii în lume, fără a aparţine lumii.

> *„Robii lui Dumnezeu care petrec (peregrinează) vremelnic în cetăţile Vienne şi Lugdun din Galia, către fraţii din Asia şi Frigia, care au aceeaşi credinţă şi aceeaşi nădejde de mântuire: pace, milă şi mărire de la Dumnezeu Tatăl şi de la Iisus Hristos, Domnul nostru“*[324].

Creştinul apare astfel ca *homo peregrinus*, al cărui ţel de călătorie este împărăţia Sfintei Treimi. Nădejea cu care se trăieşte viaţa pământească este orientată către Domnul istoriei şi al vieţii. Cea mai radicală trăire a acestei spiritualităţi este martiriul însuşi, ca supremă renunţare la o lume care nu are loc pentru Dumnezeul cel Viu, ci doar pentru zeii cei morţi[325]. Prin aceasta, orice fixare a bisericii într-o socialitate orizontală este nepermisă, deoarece prin înfierea de către Iisus Hristos creştinii nu mai sunt

> *„străini şi locuitori vremelnici, ci împreună cetăţeni cu sfinţii şi casnici ai lui Dumnezeu, zidiţi fiind pe temelia apostolilor şi a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos“(Ef. 2, 19-20).*

În secolul al IV-lea teologia dublei cetăţenii creştine şi-a găsit una din cele mai concrete materializări în teologia baptismală a bisericilor creştine din spaţiul antiohiano-palestinian. Pelerina spaniolă Egeria relatează că la Ierusalim, în secolul al IV-lea, admiterea celor ce doreau să primescă botezul creştin în noaptea de Paşti se făcea prin trecerea numelui lor de către episcop cu mâna proprie într-o listă (annotat ipse manu sua nomen illius)[326], după ce aceştia profesau mărturisirea de credinţă a bisericii. În lumea antică un cetăţean nou era trecut în listele care cuprindeau ceilalţi cetăţeni ai oraşului pentru a se bucura de privilegiile locuitorilor acelui oraş.

Motivul este reluat şi aprofundat de un alt scriitor creştin contemporan Egeriei, Theodor de Mopsuestia, teolog antiohian autor al unor omilii catehetice, în care a dezvoltat o adevărată teologie baptismală politică. Conform episcopului de Mopsuestia Hristos a întemeiat în cer o împărăţie asemeni unui oraş, numit de Sfântul Apostol Pavel "Noul Ierusalim". Acest oraş este plin de zeci de mii de îngeri şi nenumăraţi oameni nemuritori, care înfiaţi de către Hristos, care a biruit moartea, au fost înscrişi în listele acestei cetăţi cereşti, devenind cetăţeni ai ei[327]. Încă pe pământ fiind, Hristos i-a dat lui Petru cheile împărăţiei cerurilor (Mt. 16, 18), dându-i puterea de a lega şi dezlega păcate pe pământ, care sunt legate şi dezlegate automat şi în cetatea cerească. Prin aceasta Hristos a arătat că

[324] Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, (V, 1, 3), în idem, *Scrieri. Partea întâia*, traducere de pr. prof. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1987, p. 181.

[325] O retrăire a acestui ethos al martiriului a avut loc în multe din bisericile creştine ale secolului al XX-lea, care ameninţate de ideologiile totalitare ale comunismului şi fascismului au mărturisit cu preţul vieţii credinţa în Impărţia lui Dumnezeu. O prezentare excelentă o întâlnim la Andreea Ricardi, *Secolul Martiriului. Creştinii în veacul XX*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2004.

[326] Un presbiter le trecea numele într-o listă înainte de a începe Postul Mare, probabil chiar în duminica de dinaintea Postului. După această listă trebuiau poate să se prezinte şi la dialogul-examen cu episcopul despre care este vorba aici.

[327] Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Omilien*, Band II, übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns, (FC – 17/2), Herder, Freiburg, 1995, p. 328 (Omilia 12, 12).

biserica este asemănare (*homoioma*) şi chip (*typos*)[328] al cetăţii cereşti, posedând dreptul şi puterea de a dobândi pentru cei care îi aparţin (*oikeioi*) şi statutul de cetăţeni ai cerului[329].

Cel ce se leapădă şi se îndepărtează de răutatea acestei lumi se arată vrednic pentru felul de vieţuire al acestui oraş şi este înscris în listele cu cetăţeni ale cetăţii. După înscriere, fiind mutat de puţin timp, ca străin nu cunoaşte modul de viaţă din acea cetate şi de aceea are nevoie de cineva care să-l conducă şi să-l înveţe cum să trăiască în acel oraş, iar apoi să depună mărturie dacă s-a adaptat oraşului şi dacă poate să trăiască în el. Cel care îl conduce este martorul (naşul de azi), numit astfel deoarece pe baza afirmaţiilor sale noul venit primeşte botezul, schimbându-şi permisul provizoriu de şedere în cetăţenie definitivă[330]. "Actele" nu sunt definitivate de către Stăpânul cetăţii, pentru că aceasta ar fi necuviincios, ci de către cei pe care El i-a lăsat să fie administratori ai Cetăţii sale[331]. Cu toate acestea, Stăpânul Noului Ierusalim este singurul în măsură să hotărască cine rămâne definitiv în cetatea mult dorită, după peregrinarea pământească.

Un text fundamental referitor la raportarea creştină faţă de lume îl întâlnim în celebra şi mult-citata *Epistolă către Diognet*, perlă a literaturii creştine post-apostolice, scrisă în jurul anului 190 la Alexandria de un autor necunoscut şi adresată prefectului Claudius Diognetus al Egiptului.

Descriind modul de al fi al creştinilor în lume, autorul îi descrie ca persoane care nu se deosebesc de ceilalţi oameni, nici prin limbă, nici prin port, ci printr-o cetăţenie minunată şi paradoxală.

> *„Locuiesc în patrii proprii, dar ca nişte imigranţi (paroikoi), iau parte la toate (treburile publice) ca nişte cetăţeni şi suportă toate (îndatoririle) ca nişte străini. Orice pământ străin le este patrie, şi orice patrie le este străină.*
> *Se căsătoresc ca toţi oamenii şi nasc prunci, dar nu-şi aruncă odraslele.*
> *Stau la o masă comună, dar nu şi la un pat (comun).*
> *Sunt în trup, dar nu vieţuiesc după trup.*
> *Petrec pe pământ, dar au cetăţenia în cer.*
> *Se supun legilor hotărâte, dar prin vieţile lor biruie legile.*
> *Iubesc pe toţi şi sunt prigoniţi de toţi; sunt necunoscuţi şi condamnaţi.*
> *Sunt omorâţi şi fac vii pe alţii.*
> *Sunt săraci şi îmbogăţesc pe mulţi; sunt lipsiţi de toate şi au prisos în toate...*

---

328 Termenul „typos" exprimă din punct de vedere teologic o relaţie între două evenimente sau persoane, în cazul de faţă două "cetăţi", în care "cel ce închipuie" stă într-o relaţie reală nemijlocită cu "cel închipuit", nemijlocirea aceasta fiind perceptibilă în timpul istoriei mântuirii, care deşi intersectează neîncetat istoria o transcende în acelaşi timp. Amândouă instituţiile sunt din punctul de vedere al timpului sacru contemporane, gesturile sau deciziile luat în cadrul cetăţii care închipuie întâmplându-se real şi în cadrul cetăţii închipuite. Tipologia însemna în creştinismul antic realitate.
Pentru a scoate în evidenţă carcaterul eshatologic al „typos"-ului Origen şi Sfântul Grigorie de Nazianz au dezvoltat o tipologie în trei trepte. Evenimentul din Vechiul Testament care este „typos" al lui Hristos, deci se împlineşte în Hristos. Implinirea în Hristos devine la rândul ei „typos" pentru împlinirea umană în Biserică şi Eshatologie. Cu privire la teologia tipologiei în biserica veche cf. Wolfgang Huber, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1969, p. 89 ş. u.

329 Theodor von Mopsuestia, *op.cit.*, p. 327-328.

330 *Ibidem*, p. 329-330.

331 *Ibidem*, p. 340.

Simplu spus, ceea ce este sufletul în trup, aceasta sunt creştinii în lume.

Sufletul e răspândit ca o sământă în toate mădularele trupului, iar creştinii sunt răspândiţi în cetăţile lumii.

Sufletul locuieşte în trup, dar nu este din trup; creştinii locuiesc în lume, dar nu sunt din lume...

Sufletul nemuritor locuieşte într-un cort muritor; creştinii locuiesc şi ei în corturi stricăcioase aşteptând nestricăciunea în ceruri"[332].

Primirea cetăţeniei cereşti nu însemna lepădarea de cetăţenia pământească, ci doar de răutatea şi păcatul din lume. Ca cetăţean al acestei lumi noul convertit este supus legilor unui stat, dar prin noua cetăţenie a depăşit aceste legi, prin faptul că viaţa sa se orientează după noi reguli valabile într-o cetate veşnică şi neschimbătoare. Cu alte cuvinte, creştinii nici nu se identifică integral cu lumea, dar nici nu evadează radical din ea, fiind în acelaşi timp detaşaţi şi angajaţi, cetăţeni loiali şi activi ai oraşelor. "Creştinii sunt obligaţi, imitându-L pe Dumnezeu să anime şi să ţină vie lumea nu numai în planul supranatural al luptei cu demonii prin sfinţenie şi rugăciune eficientă, ci şi în planul natural pământesc al cetăţii pământeşti, al civilizaţiei, societăţii şi culturii ca martori activi ai binelui, adevărului, frumosului, dreptăţii şi sfinţeniei în lume şi prin aceasta colaboratori ai instaurării tot mai depline în ea a Împărăţiei lui Dumnezeu atât în interiorul lor, cât şi în jurul lor"[333].

Creştinismul primelor veacuri s-a delimitat atât de dualismul ontologic al gnosticilor, cât şi de eshatologismul radical milenarist, contribuind în chip fundamental la constituirea profilului adevăratului creştinism al bisericii apostolice. Prezenţa paradoxală a lui Dumnezeu în lume, în mod imanent şi transcendet în acelaşi timp, devine paradigma vieţuirii creştine, deoarece urmaşii lui Hristos nici nu se identifică integral cu lumea ca în imanentismul stoic, nici nu evadează radical din ea ca în filosofia transcendentală platonică[334].

Dacă este să ne întrebăm unde este diferenţa între creştini şi ceilalţi oameni, putem remarca că ea nu constă nici în spaţialitate, nici în temporalitate, ci în modalitate, nu ţine de *topos* sau *chronos*, ci de *tropos*[335].

Plecând de la această perlă a literaturii creştine antice, trebuie să regândim conceptul de „suflet al lumii" cu referire la creştini, înţelegând prin aceasta întreaga vocaţie şi misiune a creştinismului acestui nou mileniu[336].

---

[332] Pentru întregul text al apologiei cf. *Epistola către Diognet*, în: „Scrierile Părinţilor Apostolici", traducere, indici şi note de Pr. D. Fecioru, (PSB, 1), Ed. Institutului Biblic, Bucureşti, 1979. Traducerea de faţă am preluat-o după Ioan I. Ică jr., „Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident şi în Europa de azi", în Ioan I. Ică jr./Germano Marani, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 17-18.

[333] *Ibidem*, p. 21.

[334] *Ibidem*.

[335] *Ibidem*, p. 22.

[336] Cf. Guido Vergauwen, *Le Christ, Nouvel Adam*, *manifeste pleinement l'homme à lui-même*, prelegere susţinută în Amfiteatrul Dumitru Stăniloae al Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii Bucureşti, cu ocazia decernării titlului de Doctor Honoris Causa, în data de 17 iunie 2005.

2. Monahismul – experimentul unui ethos social

Nici una din teoriile raţionaliste cu privire la originea monahismului creştin şi nici o influenţă din partea budismului, iudaismului sau a ascetismului grec nu explică satisfăcător originile monahismului creştin[337], deoarece nu ţin cont de noutatea fundamentală apărută în lume o dată cu Intruparea Fiului lui Dumnezeu în spaţiul şi timpul acestei lumi. Învierea lui Hristos şi întemeierea Bisericii prin pogorârea Sfântului Duh au însemnat o cotitură atât de radicală în destinul religios al omenirii, încât întrebarea dacă monahismul creştin îşi poate avea originile în alte forme de trăire analoage este de prisos.

Primii anahoreţi şi monahi sunt legaţi direct de apostoli prin lanţul martirilor, al fecioarelor, al văduvelor şi al altor categorii de persoane consacrate, care au menţinut vie în sânul Bisericii mărturia despre Învierea lui Hristos, trăită ca lepădare totală de lume pentru a trăi în Împărăţia făgăduită de Domnul Însuşi. Eshatologia prezenteistă a primilor creştini, împărăţia în cadrul căreia se poate trăi deja aici şi acum, a născut acea anticipare vie a parusiei, manifestată atât în viaţa martirilor, cât şi mai târziu în cea a monahilor.

Trecerea de la epoca martiriului la epoca imperiului (313) rodeşte prin apariţia monahismului, care îşi asumă mai departe sarcina "martiriului alb", adică mărturia despre împărăţia lui Hristos, anticipată şi trăită la limitele extreme ale firii omeneşti în această lume. Astfel, sensul ultim al ivirii monahismului în sânul Bisericii este cel pascal[338]. Motivul pascal mijloceşte însă o altă dimensiune a monahismului, anume cea profetică. Monahismul este "profeţia vizibilă" a împărăţiei divine, încercarea de a arăta profetic încă din lumea aceasta „cerul nou şi pământul nou", în care Dumnezeu va fi totul în toate.

Atunci când creştinismul a devenit religie licită în Imperiul Roman şi optimismul istoric cu privire la realizarea unei Cetăţi a lui Dumnezeu pe pământ atrăgea minţile multora a început celebra „fugă în pustie" a celor care nu voiau să „se aşeze" în această lume, care devenise confortabilă şi sigură în comparaţie cu primele trei secole. George Florovsky considera că „monahii părăseau lumea pentru a clădi, pe solul virgin al Pustiei, o Nouă Societate, pentru a organiza aici, după modelul Evanghelic, adevărata comunitate creştină"[339]. Deşi această „fugă în pustiu" ne apare la o primă vedere ca anti-socială, de vreme ce presupune părăsirea societăţii lumeşti, monahismul nu a fost niciodată antisocial, ci a constituit încercarea de clădi o altă Cetate, mănăstirea ca „aşezare extrateritorială" în această lume a deşertăciunii. Esenţa vieţii monahale primare nu consta în asumarea unor voturi severe, ci era o confirmare a jurămintelor baptismale obişnuite, novicele trebuind să se lepede de lume, să devină un străin şi un pelerin în toate cetăţile pământeşti, aşa cum Biserica nu era decât o „străină", *paroikousa* în Cetatea pământească[340].

---

[337] Cu privire la aceste teorii raţionaliste şi alte influenţe posibile cf. Tomás Spidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creştin; III. Monahismul*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 11-18.
[338] Cf. André Scrima, *Monahismul ortodox: istorie, tradiţie, spiritualitate*, p. 26 şi 37.
[339] Cf. George Florovsky, „Antinomii ale istoriei creştine: Imperiul şi Pustia", în idem, *Biserica, Scriptura, Tradiţia – Trupul viu al lui Hristos*, trad. de Florin Caragiu şi Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, Bucureşti, 2005, p. 359.
[340] Ibidem, p. 358.

Comunitatea monahală constituie ea însăşi un organism social, cea mai adecvată întruchipare a idealului ascetic fiind „viaţa chinovială“, o viaţă comunitară la baza căreia stă principiul „ora et labora“. Pe lângă rugăciune, munca aparţine esenţei monahismului, dar ea este privită în dimensiunea sa socială şi din perspectiva iubirii de semeni, nu în mod egoist. Chinovia Sfântului Pahomie de la Tabenissi în Egipt era o comunitate lucrătoare sau o „societate ne-agonisitoare“, respingând orice proprietate privată asupra lucrurilor acestei lumi. Prin aceasta era transpusă în practică o definitivă aducere-aminte a radicalei „transcendenţe“ a Bisericii creştine faţă de această lume.

Plecarea monahilor în pustie nu reprezintă nicidecum "ieşirea din sânul Bisericii, ci dimpotrivă înaintarea tot mai adâncă în Biserică, până la atingerea inimii ei"[341]. Prin ajungerea în "inima Bisericii", lucru ce presupune cea mai deplină pregustare a Împărăţiei încă în această lume, monahismul a devenit însăşi inima Bisericii, "garda de corp" şi "laboratorul" experimentării învăţăturii Bisericii.

3. Sfânta Liturghie – topos al naşterii acţiunii sociale[342]

Care este spaţiul în care s-a născut teologia socială în antichitatea creştină? Acesta trebuie să fie spaţiul în care biserica are acces la viaţa lui Dumnezeu. La viaţa divină avem acces numai în Hristos, a cărui mediere şi prezenţă o trăim deplin în Sfânta Liturghie. De aceea primii creştini au legat foarte strâns liturghia euharistică de agape. Cei ce se împărtăşesc din Acelaşi Hristos Euharistic, îşi împart şi pâinea cea de toate zilele.

Dacă ar fi să avem în vedere spaţiul antiohiano-capadocian de la sfârşitul secolului al IV-lea, putem pleca de la experienţa liturgică a comunităţilor creştine exprimată în Sfintele Liturghii care poartă numele Sfântului Vasile cel Mare şi al Sfântului Ioan Gură de Aur. Comentând cuvintele care preced epicleza euharistică "Ale Tale dintru ale Tale, Ţie îţi aducem de toate şi pentru toate", Arhimandritul Vasilios, monah al mânăstirii Stavronikita din Sfântul Munte Athos, spunea referitor la sensul celebrării euharisrice:

> "*Această ofrandă liturgică totală adusă Domnului cel junghiat pururea - un act de mulţumire şi libertate - constituie centrul tainei, izvorul sfinţirii omului şi a cinstitelor daruri. Această ofrandă ne dezbracă de toate, pierdem totul (Matei 16, 25). Încetăm să mai existăm. Murim. În acelaşi timp, e momentul când ne naştem la viaţă, ne împărtăşim de viaţa dumnezeiască [...] Viaţa în Dumnezeiasca Liturghie e o stingere conştientă şi totală, de aceea e şi o îmbrăţişare a unei taine ce ne depăşeşte. E osteneală şi odihnă, e moarte şi viaţă*"[343].

Biserica întreagă participă astfel în mod foarte real la viaţa veşnică a lui Dumnezeu, aşa cum este ea oferită lumii la masa euharistică. Această întâlnire şi gustare din viaţa lui

[341] André Scrima, *op. cit.*, p. 27.

[342] Acest capitol şi ultimul se bazează în mare parte pe studiul meu „Misiunea bisericească – „liturghia“ de după Sfânta Liturghie“, apărut în *Glasul Bisericii*, LXIV (2005), nr. 9-12, p. 108-114.

[343] Arhimandritul Vasilios, *Intrarea în Împărăţie. Elemente de trăire liturgică a tainei unităţii în Biserica Ortodoxă*, traducere de pr. prof. dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 60-61.

Dumnezeu nu poate rămâne fără consecinţe, deoarece am văzut cum veacul de acum se metamorfozează în zidire nouă în Hristos.

Împărtăşirea din viaţa dumnezeiască, care e o iubire nemărginită, ne transformă şi ne pregăteşte pentru a săvârşi un „Paşte"[344] - trecerea din Biserică în lume, vestirea împărăţiei lui Dumnezeu către toate neamurile. În primele secole creştine, Sfânta Liturghie se termina odată cu rugăciunea Amvonului, când preotul îi invita pe credincioşi "Cu pace să ieşim", iar poporul răspundea "Întru numele Domnului". Nu este vorba în acest dialog de ieşirea preotului din altar, aşa cum vedem şi înţelegem azi, ci de ieşirea întregii Biserici, a tuturor celor care "au văzut lumina cea adevărată", în numele lui Dumnezeu şi în pacea dăruită de Domnul cel Înviat spre a spune întregii lumi cât bine le-a făcut lor Dumnezeu. De aceea, misiunea bisericească socială în concepţia ortodoxă îşi are izvorul în Sfânta Liturghie care este icoana împărăţiei lui Hristos. Iubirea Sfintei Treimi şi iubirea jertfelnică a lui Hristos trebuie transmise lumii. Nu este vorba de un umanism antropocentric sau o lucrare socială a bisericii la nivel pur uman, ci de o misiune înrădăcinată adânc în Împărăţia lui Hristos, având ca bază iubirea pentru fiecare persoană umană, care are o valoare unică dată de prezenţa chipului lui Dumnezeu în orice om[345].

La comuniunea cu Dumnezeu în cadrul Sfintei Euharistii este invitată întreaga umanitate, să se împărtăşească de darurile dumnezeieşti. Cei care au venit trebuie să se poarte apoi în lume ca posesori ai acestor daruri, ca mărturisitori ai iubirii, ai păcii, ai iertării, ai jertfelniciei, spre "a-i molipsi" pe toţi cei din jurul lor. „Pacea Mea o dau vouă", spunea Mântuitotul ucenicilor. Această "pace cerească" o primeşte Biserica de la Hristos în cadrul Euharistiei, o împărtăşeşte tuturor credincioşilor, care sunt chemaţi să o ducă în lume. Aceasta înseamnă în casele noastre, în familiile noastre, la locul de muncă, la venicii noştri, pe strada noastră, în oraşul nostru într-o manieră foarte concretă.

Referitor la modul în care se petrece ieşirea Bisericii în lume spre a săvârşi o nouă lucrare publică mărturisitoare Mitropolitul Ioannis Zizioulas spunea: "Această coborâre a cerului pe pământ care face posibilă ridicarea pământului la cer, umple pământul de lumină, har şi bucurie şi face Liturghia o sărbătoare, o celebrare din care creştinii se întorc în lume bucuroşi şi purtători de har"[346]. După ce "aici (în Sfânta Liturghie n.n.) învăţăm să trăim. Aici răsare viaţa cu adevărat liberă ce va să vină, şi care ni s-a dat. Vedem cum oferirea e sporire, deşertarea plinătate, smerenia slavă. Învăţăm să mulţumim"[347] suntem trimişi de Dumnezeu în lume spre a face cunoscută tuturor oamenilor această viaţă.

Viaţa autentic creştină se învaţă în cadrul Sfintei Liturghii, unde tuturor celor prezenţi le este împărţită aceeaşi pâine euharistică, împărtăşindu-se cu toţii dintr-un singur potir. Aici începe misiunea socială a bisericii, deoarece abia în Sfânta Liturghie învăţăm să împărţim tot

[344] Etimologic cuvântul paşte înseamnă trecere dintr-o stare existenţială ontologică în alta.

[345] Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Răspunderea socială a Bisericii în Europa – operă misionară şi ecumenică comună*, în Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective, volum realizat de Ioan I. Ică jr şi Germano Marani, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 6.

[346] Ioannis Zizioulas, *Creaţia ca Euharistie*, trad. de Caliopie Papacioc, Editura Bizantină, Bucureşti, 1999, p. 23.

[347] Arhimandritul Vasilios, *Intrarea în Împărăţie. Elemente de trăire liturgică a tainei unităţii în Biserica Ortodoxă*, traducere de pr. prof. dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 64.

ceea ce avem. Aşa cum în cadrul liturgic am împărţit aceeaşi pâine, tot la fel trebuie să ne împărţim hrana şi existenţa cu vecinii noştri şi cu toţi cei aflaţi în suferinţă[348].

Pornind de la centralitatea Sfintei Liturghii în teologia ortodoxă, de la faptul că lumea însăşi săvârşeşte neîncetat o Liturghie, o "Liturghie cosmică", după cum spunea celebrul teolog catolic Hans Urs von Balthasar analizând teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, viaţa creştină însăşi este chemată să devină o viaţă euharistică, doxologică[349] - în cadrul căreia comuniunea de iubire a Sfintei Treimi să fie dusă în lume de cei care au gustat din ea. Astfel începe pentru slujitorii sfintelor altare şi pentru toţi creştinii "liturghia" de după Sfânta Liturghie, lucrarea publică în lume ca trimişi ai lui Dumnezeu spre a o sfinţi.

Liturghia euharistică nu este o "escapadă pioasă" în lumea rugăciunii şi o întoarcere de la realităţile sociale ale lumii în care trăim prin închiderea într-un spaţiu ghetou din care nu mai ieşim, ci ea cheamă pe fiecare credincios să celebreze "taina fratelui" în afara Bisericii[350], în pieţele publice şi în mahalale, acolo unde se aud strigătele săracilor, ale bolnavilor şi ale marginalizaţilor. Nicolae Steinhardt, comentând textul de la Matei 25 referitor la criteriile Judecăţii de Apoi, subliniază într-o celebră predică faptul că în acest text nu ne aflăm în vreun spaţiu sacru, vreo academie platoniciană, ci la nivelul celor umiliţi şi obidiţi, care pot gusta din plin savoarea unei fapte bune. Criteriul ultim al judecăţii este astfel expus de monahul de la Rohia: "Cum ne-am purtat în lume cu fraţii, cu vecinii, semenii şi vrăjmaşii noştri"[351].

Arhiepiscopul Tiranei, Anastasios Yannoulatos, fost profesor de istoria religiilor la Universitatea din Atena, considera necesară pentru integritatea participării liturgice a oricărui credincios extinderea "Liturghiei" la întreaga viaţă:

> "*Fiecare dintre credincioşi este chemat să continue o >>liturghie<< personală pe altarul tainic al propriei inimi, să realizeze o propovăduire vie a veştii celei noi "de dragul întregii lumi". Fără această continuare liturghia rămâne incompletă [...] Jertfa Euharistiei trebuie extinsă în sacrificii personale pentru cei aflaţi în nevoi, fraţii pentru care Hristos a murit [...] Continuarea Liturghiei în viaţă înseamnă eliberare continuă de puterile răului care lucrează înlăuntrul nostru, o reorientare continuă şi deschidere [...] pentru eliberarea persoanelor umane de orice structură demonică de*

[348] Cf. Ion Bria, *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodoxe Perspective*, WCC, Geneva, 1996, p. 25.

[349] Teologia poate fi concepută şi definită ca doxologie, fiind cântare de slavă adusă cu toată fiinţa lui Dumnezeu. „Ce poate fi mai adevărat decât un cântec curat, o sfântă laudă?", se întreba ieroschimonahul Daniil Tudor. Conform unei astfel de viziuni, psalmistul David face teologie atunci când cântă: Toată suflarea să laude pe Domnul! (Ps. 150, 6): peştii cei mari şi toate adâncurile; focul şi grindina, zăpada şi bruma, vântul şi furtuna, care împlinesc poruncile Lui; munţii şi toate dealurile, pomii cei roditori şi toţi cedrii; fiarele şi toate dobitoacele, târâtoarele şi păsările zburătoare; stăpânitorii pământului şi toate noroadele; toate să laude Numele Domnului (Cf. Ps. 148). Astfel cântă inima utrenică a „dreptei slăviri", a Ortodoxiei. Ieroschimonahul Daniil Tudor, *Scrieri, I*, Editura Christiana, Bucureşti, 1999, p. 18.

[350] Cf. Ion Bria, *op. cit.*, p. 20.

[351] Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureşului şi Sătmarului, Baia Mare, 1992, p. 39.

nedreptate, exploatare, agonie, singurătate şi pentru a crea o comuniune reală a persoanelor în iubire"[352].

Prin aceasta Sfânta Liturghie nu mai poate rămâne numai locul exclusiv al unei sfinţiri individuale, ci transformă membrii Bisericii în martori şi mărturisitori ai împărăţiei lui Hristos şi împreună-lucrători la mântuirea lumii.

Stuctura de bază a Sfintei Liturghii se bazează pe două mişcări: prima este adunarea poporului pentru a auzi cuvântul lui Dumnezeu şi pentru a mânca Pâinea Vieţii (Lc 4, 16), deci a se împărtăşi din viaţa lui Dumnezeu, iar a doua este trimiterea creştinilor în lume pentru a învăţa toate neamurile şi a da mărturie despre viaţa cea nouă în Iisus Hristos[353]. Toţi creştinii devin astfel misionari şi sunt chemaţi să dea mărturie despre noua viaţă în Hristos. Fără această întemeiere teologică a slujirii sociale a bisericii, misiunea bisericească s-ar transforma într-o misiune a oamenilor, orientată antropocentric, aşa cum se întâmplă în unele confesiuni creştine.

Creştinii din alte tradiţii decât cea ortodoxă, consideră în mod eronat că Biserica Ortodoxă este o biserică "nemisionară", închisă în frontiere naţionale şi indiferentă la convertirea lumii la Hristos, implicarea socială nefiind de asemenea foarte elocventă. Ortodocşii însă au ales un mod foarte propriu de a înţelege şi a face misiune. Centrul întregii misiuni este în tradiţia Sfinţilor Părinţi Sfânta Liturghie, în timpul căreia Biserica "pregăteşte, hrăneşte şi trimite misionari în lume"[354]. Astfel "liturghia" de după Sfânta Liturghie, care este izvorul întregii misiuni, este cel mai propriu mod al Bisericii Ortodoxe de a-şi împlini misiunea şi slujirea socială.

4. Slujirea Bisericii la două altare în tradiţia siriacă

Însoţind o delegaţie a Bisericii Evanghelice din Germania într-o vizită efectuată într-o eparhie a bisericii noastre, episcopul locului prezenta instituţiile sociale ale eparhiei respective, orfelinate, case de bătrâni, cantine sociale etc. cu următoarele cuvinte: "un alt altar la care slujim". Atunci am realizat într-un mod foarte concret că Biserica slujeşte la doua altare, iar această tradiţie a păstrat-o cu credincioşie încă din primele veacuri. Unul vechi regulament bisericesc, *Didascalia siriacă*, redactată la jumătatea secolului al III-lea, undeva în Siria, numeşte săracii, orfanii şi bolnavii altarul lui Dumnezeu:

"Dacă un om a primit ajutor la tinereţe fiind orfan, sau ajutor pentru slăbiciunea vârstei înaintate, sau ajutor pentru infirmitatea pe care o aduce boala, sau ajutor pentru creşterea copiilor, acesta trebuie mărturisit drept altarul lui Dumnezeu"[355]. Având în vedere importanţa slujirii la acest al doilea altar slujitorii altarului sunt îndemnaţi: "Drept urmare, fiind tu episcop sau diacon, perseverând în slujirea către altarul lui Hristos - adică (slujirea către) văduve şi orfani - străduieşte-te ..."[356]. Sfântul Ioan Gură de Aur vorbeşte despre

[352] Ion Bria (editor), *Martyria-Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today*, WCC, Geneva, 1994, p. 67.
[353] Cf. Ion Bria, *op. cit.*, p. 24.
[354] *Ibidem*.
[355] *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, II, Chapters XI-XXVI, translated by Arthur Vööbus, (CSCO, 408), Louvain, 1979, p. 161.
[356] *Ibidem*, p. 163.

Liturghia care are loc în afara Bisericii, unde la altarul săracilor sunt chemaţi să slujească toţi creştinii alături de clerul bisericii. Este vorba de slujirea lumii, a orfanilor, văduvelor şi săracilor, în numele iubirii lui Dumnezeu.

În dinamica Paştelui de care am amintit omul este chemat la săvârşirea unui nou Paşte personal, ieşirea din el însuşi şi trecerea în celălalt, dăruirea pentru aproapele. Această schimbare înnoitoare însă se hrăneşte din Învierea lui Hristos celebrată în jertfa euharistică. Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Ioan Gură de Aur, teologii liturgici prin excelenţă ai Bisericilor Ortodoxe sunt în acelaşi timp, sigur nu întâmplător, unii din cei mai mari reformatori sociali ai vremii în care au trăit, asumându-şi iniţiative creatoare practice înlăuntrul societăţii. Sfântul Ioan Hrisostom asigura întreţinerea a peste 3000 de văduve şi a sute de străini, bolnavi şi prizonieri încă în vremea când era preot în Antiohia, numărul săracilor aflaţi în îngrijirea sa pe vremea arhiepiscopatului la Constantinopol ridicându-se la 7000. Sfântul Vasile cel Mare a organizat un "oraş" cu spitale, orfelinate, case de oaspeţi, şcoli, ateliere, mobilizând sute de oameni pe baza unui plan social sistematic, a cărui realizare a urmărit-o el însuşi pas cu pas, imitând slujirea lui Hristos[357].

Această atitudine defineşte în mod deplin spiritualitatea ortodoxă, caracterizată de un ritm pascal al vieţii, care iese din această lume spre a gusta din lumea lui Dumnezeu în Sfânta Euharistie, dar se reîntoarce în această lume pentru a transpune în cotidian lumina Învierii lui Hristos, care nu va străluci numai în veacul ce va să fie, ci deja "aici şi acum". Sensul întregii creaţii, al întregii lumi este "cerul nou şi pământul nou" (Apoc. 21, 1), descoperit de Dumnezeu Însuşi Sfântului Ioan Evanghelistul. Până când acestea vor veni, noi creştinii suntem chemaţi să dăm mărturie despre acest cer nou şi pământ nou încă aflându-ne în timpul şi trupul acestei lumi.

5. Concluzii

Definirea istoriei ca „magistra vitae" este aplicabilă în mod evident istoriei creştine unde adevărul veşnic al revelaţiei divine este trăit în mod similar de comunităţile ecleziale care s-au succedat de-a lungul timpului. Reflecţii pornite din ethosul social al creştinismului antic pentru situaţia contemporană sunt fundamentale pentru intuirea şi articularea adevăratelor resorturi fundamentale ale misiunii sociale creştine în lumea modernă.

Biserica nu a fost şi nu este preocupată de schimbarea vreunei ordini exterioare, oricât de importante ar fi toate îmbunătăţirile sociale, ci de transformarea inimilor şi cugetelor omeneşti. Arhiepiscopul Anastasios al Albaniei consideră că ţelul umanităţii nu este o simplă sinaxă socială, ci comuniunea liberă a persoanelor umane cu Dumnezeul Treimic, începutul şi sfârşitul universului. „Astfel, panorama completă a istoriei umanităţii începe cu viziunea Comuniunii dumnezeieşti de iubire şi sfârşeşte cu aceasta"[358].

[357] Cf. Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, Editura Bizantină, Bucureşti, 2003, p. 199. Cu privire la instituţiile de asistenţă socială în Biserica veche, aşezăminte de ocrotire şi caritate pentru văduve, orfani şi fecioare vezi pr. prof. Liviu Stan, *Instituţiile de asistenţă socială în Biserica veche*, în "Ortodoxia", IX (1957), nr. 1, p. 95-118.

[358] Anastasios Yanoulatos, *op. cit.*, p. 36.

Existând în lume şi pentru lume Biserica este expusă la două pericole fundamentale – acomodarea excesivă la lume şi detaşarea excesivă de lume – între care pendulează neîncetat. A găsi echilibrul şi dreapta măsură între cele două perspective este fundamental. Biserica nu este o instituţie caritativă în chip esenţial, ci se vrea a fi sufletul lumii, un suflet care vorbeşte, se inspiră şi trăieşte din realităţile unei alte lumi, din realităţile veşniciei, încercând să vorbească corpusului social despre iubirea lui Dumnezeu faţă de lume şi oameni, despre filantropia divină, prin cuvânt şi prin faptă, pentru ca lumea să aibă viaţă şi s-o aibă din belşug.

Hegel susţinea că „istoria lumii este judecata lumii“ (die Weltgeschichte ist Weltgericht), lucru ce implică faptul că în curgerea vremurilor există epoci hotărâtoare, când istoria se judecă şi se condamnă pe sine însăşi. Un astfel de experiment a fost comunismul, imitaţie perversă a creştinismului, a cărui modalitate de realizare a paradisului social terestru prin deportări, crime şi minciună a sfârşit în moarte.

Poarta Paradisului pierdut nu a putut fi deschisă deplin până azi de nici unul din experimentele sociale ale lumii, ci stă parţial încuiată, pentru că „probabil nu există nici o cheie pământească sau istorică pentru această încuietoare ultimă. Nu există decât cheia eshatologică...“[359].

[359] George Florovsky, *op. cit.*, p. 374.

VI. Teologie şi politică – creştinul în faţa stăpânirii lumeşti

1. Prolegomene

Limbajul Mântuitorului Hristos transmis în Sfintele Evanghelii nu este numai de natură religioasă, ci în acelaşi timp unul politic. Tema majoră a binevestirii Sale este tocmai Împărăţia lui Dumnezeu care se apropie, deoarece s-a împlinit vremea (Mc. 1, 15). Propovăduind o împărăţie interioară a fost găsit vinovat de intenţia întemeierii unei împărăţii mundane, pe care nu a dorit-o niciodată.
Crucea lui Hristos nu este numai acel "Axis Mundi" care a unit cerul cu pământul[360], ci "*topos*"-ul şi "*tropos*"-ul, în care politica şi teologia s-au întâlnit. Sinedriul iudaic în împreună-lucrare cu imperiul roman, o autoritate politică şi una religioasă, l-au condamnat pe Dumnezeu Întrupat la moarte.
Întâlnirea dintre politică şi teologie la picioarele Crucii lui Hristos a devenit o problemă intens dezbătută de-a lungul istoriei creştine. Pentru a ilustra relaţia dintre politic şi religios, dintre Biserica creştină şi imperiul roman în antichitate vom apela la doi martori: Meliton de Sardes şi Augustin. Raportul dintre Biserică şi stat poate fi abordat în această perioadă din perspective şi puncte de vedere diferite. Plecând de la răspândirea creştinismului se poate cerceta modul în care statul păgân a reacţionat în faţa dezvoltării rapide a noii religii. Pe de altă parte poate fi prezentat modul în care Biserica a reacţionat faţă de stat, dar referitor la acest aspect nu posedăm nici un document oficial normativ, ci numai poziţiile unor teologi şi scriitori bisericeşti sau atitudinile martirilor creştini, care ordonate într-un context general pot ajuta la trasarea unor linii generale.
Ambele abordări sunt de o complexitate extremă şi nu sunt singurele posibile. Există însă un aspect sau un tip de abordare rămasă deficitară până azi, anume încercarea unei teologii a istoriei în sensul cel mai general plecând de la raporturile dintre creştinism şi imperiu în primele secole. Meliton de Sardes şi Augustin au încercat acest lucru în momente istorice radical diferite, situate în perioada pre- respectiv postconstantiniană. Schiţarea modului în care aceştia au teologhisit întâlnirea dintre religia creştină şi statul roman este ţelul capitolelor care urmează.

2. Biserica şi Imperiul la Meliton de Sardes (sec. II)

Printre bărbaţii iluştri ai antichităţii creştine Ieronim aminteşte pe Meliton Asianicul, episcop al Sardesului[361], autor a numeroase lucrări teologice în cea mai mare parte pierdute, ale

[360] Sfântul Chiril al Ierusalimului le spunea catehumenilor din secolul al IV-lea de la Ierusalim într-o cateheză prebaptismală: "Acest loc al Golgotei este mijlocul lumii". Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, trad. de pr. prof. Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, Bucureşti, 2003, p. 210.
[361] Cf. Sfântul Ieronim, *Despre bărbaţii iluştri şi alte scrieri*, traducere de Dan Negrescu, Editura Paideia, Bucureşti, 1997, p. 36.

căror titluri ne-au fost transmise de Eusebiu de Cezareea în Istoria bisericească[362]. Viaţa sa nu ne este cunoscută nici măcar în linii mari, deşi se numără printre personalităţile cele mai însemnate ale secolului al II-lea creştin. În scrisoarea adresată episcopului Victor şi bisericii din Roma în anul 190 Policrat al Efesului îl aminteşte pe Meliton ca odihnind în Sardes, aşteptând a doua venire din cer, numărându-l alături de mari personalităţi bisericeşti din Asia Mică a secolului al II-lea printre quartodecimanii vremii[363].

Meliton de Sardes a devenit celebru mai ales după descoperirea Omiliei *Peri Pascha* în secolul al XIX-lea şi editarea ei completă după mai multe ezitări cu privire la paternitatea sa în secolul al XX-lea[364]. Din această primă omilie pascală ajunsă până la noi ne sunt cunoscute trăsăturile generale ale gândirii teologice a lui Meliton, arătându-l a fi unul din primii teologi ai istoriei mântuirii[365].

Dacă în epoca contemporană Meliton este folosit ca un martor important al tradiţiei teologice din Asia Mică din a doua jumătate a secolului al II-lea, pe Eusebiu de Cezareea şi Ieronim i-a impresionat apologia în favoarea creştinilor adresată împăratului Marcu Aureliu (161-180), pe care ambii o amintesc în lucrările lor. Deşi textul apologiei nu ni s-a transmis, părintele istoriografiei eclesiastice redă textual câteva fragmente din scriere[366], cu care ne vom ocupa îndeaproape în cele ce urmează.

Cartea a IV-a a Istoriei eclesiatice a lui Eusebiu prezintă perioada de timp de la ultimii ani de domnie ai lui Traian până la domnia lui Marcu Aureliu şi Verus. Pe lângă apologetul Justin Martirul şi Filosoful apar în prim-planul expunerii scriitori bisericeşti precum Hegesip, Dionisie al Corintului, Irineu de Lyon şi Meliton de Sardes. În capitolul 26 al cărţii Eusebiu redă, după ce prezintă mai întâi o listă cu lucrările scrise de Meliton, trei fragmente din apologia adresată de acesta împăratului Marcu Aureliu.

Primul fragment sună astfel:

> "*Acum, ceea ce nu s-a mai întâmplat nicicând, neamul închinătorilor lui Dumnezeu este prigonit şi vânat în Asia prin edicte noi. Căci denunţători neruşinaţi şi lacomi după avutul altora au găsit pretext în aceste porunci, ca să jefuiască ziua şi noaptea şi să fure de la cei care nu au comis nici o nedreptate*"[367].

Acest fragment constituie probabil introducerea apologiei, deoarece enunţă motivul pentru care a purces la redactarea scrierii, anume noile edicte (kaina dogmata) împotriva creştinilor. Despre ce fel de legi anticreştine este vorba a rămas până azi neclar, cu toate încercările de identificare a acestora de către unii cercetători[368]. Trebuie să fie vorba de un edict sau

---

[362] Cf. Eus., h.e., IV, 26, 2. (Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, traducere de prof. T. Bodogae, [Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, 13], Editura IBMBOR, Bucureşti, 1987).

[363] Cf. Eus., h.e., V, 24, 5.

[364] *Die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes*, hrsg. von Bernahard Lohse, (Textus Minores, XXIV), Leiden, 1958.

[365] Cf. Meliton din Sardes, *Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt*, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Josef Blank, Freiburg im Breisgau, 1963, p. 16.

[366] Eus., h.e., IV, 26, 5-11.

[367] Eus., *h.e.*, IV, 26, 5. (SC, vol. 31, p. 209)

[368] O prezentare a ipotezelor privitoare la aceste edicte noi oferă Wilhelm Schneemelcher, *Heilsgeschichte und Imperium. Meliton von Sardes und der Staat*, în "Kleronomia", vol. 5 (1973), p. 262-263.

rescript al vreunui guvernator, despre care împăratul nu ştia, aşa cum reiese din cel de-al doilea fragment redat de Eusebiu. Această presupusă introducere a apologiei arată însă foarte clar existenţa unor porunci persecutoare împotriva creştinilor, cât şi atitudinea violentă a poporului păgân împotriva creştinilor. Din scrisoarea comunităţilor creştine din Lyon şi Vienne către cele din Asia cunoaştem fapte asemănătoare, poporul păgân din Galia răzbunându-se pe creştini din cauza calamităţilor naturale şi a crizei economice în care ajunseseră, fapte petrecute de asemenea în timpul împăratului Marcu Aureliu[369].

Cel de-al doilea fragment redat de Eusebiu trebuie văzut în cadrul prezentat mai sus:

> "*Dacă aceasta se întâmplă din porunca ta, atunci bine. Căci un împărat drept nu ar porunci niciodată în mod nedrept şi noi suportăm cu plăcere recompensa unei astfel de morţi. Dar totuşi îţi adresăm o singură rugăminte, ca mai întâi să cunoşti însuţi pe autorii unei astfel de pâri şi apoi să hotărăşti în mod drept (dikaios), dacă ei sunt vrednici de moarte şi pedeapsă sau de izbăvire şi linişte. Dacă însă hotărârea aceasta şi acest nou edict, care nu se cuvine aplicat nici împotriva unor duşmani barbari, nu provin de la tine, atunci te rugăm cu atât mai vârtos să nu ne laşi pradă unei astfel de tâlhării publice*"[370].

În acest fragment, care a constituit unul din primele capitole ale apologiei, sunt enunţate două probleme fundamentale, care apar de altfel în majoritatea apologiilor din secolul al doilea, dar primesc la Meliton accente noi: dreptatea pe care trebuie să o urmărească orice împărat privitor la supuşii săi şi asigurarea loialităţii totale faţă de imperiu şi de legile lui.

Înainte de a comenta mai departe acest fragment sub aspectul relaţiei dintre Imperiu şi Biserică să ne îndreptăm şi către cel de-al treilea fragment, care este de altfel şi cel mai interesant din punctul nostru de vedere:

> "*Căci filosofia noastră (kat' hemas philosophia) a înflorit odinioară la barbari, şi s-a dezvoltat între popoarele tale în timpul marii împărăţii a lui Augustus, strămoşul tău, devenind mai ales pentru împărăţia Ta un bine aducător de fericire. Căci de atunci puterea romanilor a crescut în mărire şi strălucire. Tu ai devenit şi vei rămâne împreună cu fiul tău moştenitorul ei dorit, protejând această filosofie care a început odată cu Augustus şi s-a dezvoltat deodată cu imperiul şi pe care strămoşii tăi au cinstit-o alături de celelalte religii.*
>
> *Iar faptul că învăţătura noastră a înflorit în acelaşi timp cu începutul fericit al imperiului şi că de la domnia lui Augustus nu i s-a întâmplat nimic rău, ci totul a fost strălucitor şi glorios conform rugăciunilor tuturor, este cea mai mare dovadă (a acestui lucru n.n.).*

[369] Vezi textul scrisorii în Eus., h.e., V, 1.
[370] Eus., *h.e.*, IV, 26, 6. (SC, vol. 31, p. 209)

Singurii (împăraţi) dintre toţi, care convinşi de unii oameni răuvoitori au vrut să pună într-o lumină rea învăţătura noastră, au fost Nero şi Domiţian; de atunci s-a răspândit minciuna denunţării împotriva unor astfel de oameni printr-o obişnuinţă iraţională. Dar evlavioşii tăi strămoşi au readus în ordine neştiinţa acelora prin faptul că adesea au dojenit în scris pe mulţi care au îndrăznit să aducă schimbări cu privire la creştini (neoterisai). Dintre ei, bunicul tău Adrian a scris printre mulţi alţii şi Proconsulului Asiei Fundanus; tatăl tău a scris oraşelor, în vremea în care tu conduceai toate treburile împreună cu el, să nu se inoveze nimic privitor la noi (neoterizein); printre care locuitorilor Larisei, Tesalonicului şi Atenei şi tuturor elinilor.
Privitor la tine, care ai despre aceştia (creştini n.n.) aceeaşi părere ca şi ei, chiar încă una mai iubitoare de oameni şi de înţelepciune, suntem încredinţaţi, că vei împlini tot ceea ce-ţi cerem"[371].

Meliton încearcă prin acest fragment să îl determine pe împărat la o politică asemănătoare cu cea a strămoşilor săi, Adrian şi Antonin Piul, care peste prevederile împăratului Traian au cerut să se organizeze procese pentru pedepsirea creştinilor în cazul în care sunt vinovaţi[372]. Dacă privim aceste fragmente prin prisma problematicii legate de poziţia imperiului faţă de Biserică sau a Bisericii faţă de imperiu ne aflăm în binecunoscuta situaţie preconstantiniană, în care Biserica persecutată nu refuză loialitatea faţă de stat, conform recomandării Sfântului Apostol Pavel. Adesea, în istorie apar însă conflicte între voinţa lui Dumnezeu şi voinţa împăraţilor sau a stăpânitorilor acestei lumi. Creştinii primelor secole au aplicat constant în perioada persecuţiilor principiul enunţat de Apostolul Petru în timpul audierii în faţa sinedriului: "Trebuie să ascultăm pe Dumnezeu mai mult decât pe oameni" (F.Ap. 5, 29). Meliton ştie cu siguranţă că Însuşi Hristos a predicat loialitatea politică faţă de imperiu, dar loialitatea lui Hristos a fost una critică, deoarece în cadrul statului este posibilă nedreptatea[373].

Problema dreptăţii este fundamentală şi pentru Meliton în apologia sa. El ştie că un împărat trebuie să fie drept şi nu poate porunci în mod nedrept. Marcu Aureliu este peste toate un "filosof pe tron"[374], un reprezentant al stoicismului, pentru care dreptatea era una din cele patru virtuţi cardinale, fiind definită ca "ştiinţa de a distribui fiecăruia ceea ce i se cuvine"[375]. Meliton se luptă pentru dreptate, cere o hotărâre dreaptă pentru coreligionarii săi expuşi

---

[371] Eus., *h.e.*, IV, 26, 7-11. (SC, vol. 31, p. 209-210)
[372] Cf. Remus Mihai Feraru şi Constantin Jinga, *Merele de Aur. Antologie de documente scrise din epoca Noului Testament*, Editura Marineasa, Timişoara, 2001, p. 193-194.
[373] Pentru exemple din Sfintele Evanghelii privitoare la acest aspect cf. Ethelbert Stauffer, *Theologische und säkulare Staatsideen in der Bibel*, în Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte, hrsg. von Walther Peter Fuchs, Stuttgart, 1966, p. 12.
[374] Cf. Chris Scare, *Die römischen Kaiser. Herrscher und Dynastien von Augustus bis Konstantin*, Augsburg, 1998, p. 112.
[375] Francisc E. Peters, *Termenii filozofiei greceşti*, trad. de Dragan Stoianovici, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 66.

unor tâlhării nedrepte şi de neconceput. În versetele 3 şi 4 din capitolul 13 al Epistolei către Romani Sfântul Apostol Pavel postulează următoarea teză: stăpânirea, căreia trebuie să i ne supunem şi care nu este decât de la Dumnezeu, întotdeauna laudă binele şi pedepseşte răul. Credincios teologiei pauline apologetul din Sardes încearcă să obţină restaurarea concepţiei pauline, răsturnată în statul roman de unii împăraţi prin influenţe negative din partea unor oameni răuvoitori.

Abia mai târziu Augustin va şti că dreptatea, înţeleasă în sensul antic de a distribui fiecăruia ceea ce i se cuvine nu este posibilă în cadrul cetăţii pământeşti, unde există numai "pax Babylonica", acea pace care formează numai cadrul exterior în care trăiesc cele două cetăţi până la parusie.

Dincolo de toate aceste aspecte Meliton aduce o tendinţă nouă pentru secolul al II-lea creştin, anume pune într-o relaţie strânsă creştinismul şi imperiul, biserica şi imperiul. Relaţia postulată de el în cel de-al treilea fragment este exprimată prin sincronismul Hristos - Augustus, care nu este unul întâmplător, ci face parte din providenţa divină care a lăsat ca imperiul şi biserica să crească împreună[376].

Adolf von Harnack comentează astfel: "Ideile lui Meliton nu trebuie analizate; ele sunt exprimate evident şi clar: statul lumesc şi religia creştină sunt surori gemene; ele aparţin împreună; ele formează noua treaptă a istoriei; religia creştină înseamnă binecuvântarea şi bunăstarea imperiului; ea este interiorul faţă de exterior; numai atunci când ea este protejată şi se poate dezvolta liber imperiul rămâne măreţ şi strălucitor"[377].

Este evident că Meliton nu este primul scriitor bisericesc care prezintă astfel de gânduri. Evanghelistul Luca a relatat în Evanghelia sa despre sincronismul dintre naşterea lui Hristos şi domnia lui Augustus, cât şi dintre propovăduirea lui Hristos şi domnia împăratului Tiberiu, iar în Faptele Apostolilor despre atitudinea plină de îngăduinţă a romanilor faţă de Sfântul Apostol Pavel. Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful prezintă în prima sa Apologie, adresată împăratului Antonin Piul, dar şi fiului său Marcu Aureliu, colaborarea pozitivă dintre creştini şi statul roman, afirmând: "Noi suntem nişte ajutători şi nişte aliaţi ai voştri, mai mult decât toţi ceilalţi oameni, în ce priveşte pacea..."[378].

Meliton merge însă cu mult mai departe postulând o teologie a istoriei sau încercând o istorie a mântuirii în cadrul căreia imperiul roman are un loc anume atribuit. Nimeni până la Meliton nu a accentuat atât de clar conexiunea dintre imperiu şi biserică, făcând dependentă bunăstarea imperiului de atitudinea conducătorilor acestuia faţă de creştinism[379].

Meliton este cunoscut ca primul teolog al istoriei mântuirii, care dă o interpretare tipologică istoriei plecând de la *typ*-osurile din Vechiul Testament, împlinite în Noul Testament, ale cărui *typ*-osuri se împlinesc la rândul lor în Biserică[380]. Înţelegerea ciclică a istoriei ca eternă reîntoarcere este depăşită de Meliton, care interpretează istoria prin prisma istoriei mântuirii în mod liniar. Peste aceasta, Ieronim relatează că Meliton era considerat în epoca

---

[376] Cf. de asemenea Wilhelm Schneemelcher, *op. cit.*, p. 268-269.

[377] Adolf von Harnack, *Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, vierte Auflage, Wiesbaden, 1965, p. 277.

[378] Justin Martirul şi Filosoful, *Apologia* I, XII.

[379] Cf. Wilhelm Schneemelcher, *op. cit.*, p. 270.

[380] Cf. Meliton din Sardes, *op. cit.*, p. 16 ş. u.

sa un fel de profet[381]. Preocuparea sa cu revelaţiile Apocalipsei este de intuit nu numai din faptul că Sardes este una din cele şapte comunităţi amintite în *Apocalipsa lui Ioan*, ci şi datorită faptului că Meliton însuşi a alcătuit un comentariu la această carte[382]. Suntem aşadar în faţa unei persoane vizionare sau vizionar îndrăzneţe, care ştie că Dumnezeu are un plan cu întreaga umanitate, care se desfăşoară în cadrul istoriei.

Teza mea, postulată pentru cazul în care afirmaţiile făcute de Meliton nu sunt numai retorică apologetică în vederea câştigării bunăvoinţei statului păgân, cu privire la acest sincronism şi interdependenţă dintre imperiu şi biserică este următoarea: Meliton este primul teolog creştin care vede imperiul roman persecutor ca făcând parte în mod pozitiv din istoria mântuirii, considerându-i pe puţinii împăraţi persecutori excepţii. Dincolo de aceasta, teologul din Sardes face dependentă strălucirea şi măreţia imperiului roman de modul raportării acestuia faţă de religia creştină, care respectată ar contribui astfel la o măreţie politică exterioară, care nu corespunde mesajului hristologic despre interioritatea împărăţiei. Putem vorbi astfel de o politizare a teologiei, intuind în logica "profetului" din Sardes viziunea unei împărăţii a lui Dumnezeu, care se realizează în graniţele unui imperiu[383].

Martorul unei astfel de împărăţii creştine, încă de neconceput în primele trei secole, chiar nedorită de alţii[384], va fi Eusebiu de Cezareea la începutul secolului al IV-lea. Văzând cu proprii ochi cum statul roman a devenit creştin în însăşi persoana împăratului şi în multe alte aspecte ale vieţii sale, Eusebiu proiectează în realitatea văzută a acestui stat într-un mod concret toate aşteptările şi speranţele sale teologice, fără să mai aştepte verificarea acestora. Autorul lui *Praeparatio Evangelica* trăieşte pe viu modul în care istoria lumii se transformă în istoria mântuirii, care este aceeaşi cu istoria Bisericii[385]. Punctul de susţinere al întregii construcţii este împăratul Constantin, reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ, a cărui monarhie a fost prezentată de Eusebiu în numeroase panegirice ca chip văzut al împărăţiei lui Dumnezeu şi al ordinii divine[386].

Dacă cineva încearcă să se proiecteze în vremea lui Eusebiu poate să-i înţeleagă entuziasmul, dar ca întotdeauna nu cel care se află cel mai aproape de evenimente este cel mai bun observator al acestora. Teologia politică a lui Eusebiu s-a dovedit mai târziu a fi simplă ideologie, adică justificarea unei împărăţii lumeşti cu argumente teologice.

---

[381] Cf. Sfântul Ieronim, *op. cit.*, p. 36.
[382] Cf. Eus., *h.e.*, IV, 26, 2.
[383] Nu ştim în ce măsură erezia montanistă, înfloritoare în secolul al II-lea în Asia Mică, l-a putut influenţa pe Meliton, deoarece Sardesul se află în aceeaşi regiune a imperiului roman. Montaniştii prevedeau întemeierea unei Nou Ierusalim la Pepuza şi Tymion în Asia Mică.
[384] În prima Apologie adresată de Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful împăratului Antonin Piul acesta scria referitor la împărăţia aşteptată de creştini: "Iar voi, auzind că noi aşteptăm o împărăţie aţi subînţeles că noi vorbim, fără să ne dăm seama, despre o împărăţie omenească, în timp ce noi vorbim despre o împărăţie laolaltă cu Dumnezeu... Dacă ar fi ca noi să aşteptăm o împărăţie omenească, noi am tăgădui, ca să nu fim ucişi şi am încerca să ne ascundem pentru ca să obţinem cele aşteptate". Justin Martirul şi Filosoful, *Apologia I*, XII, în Apologeţi de limbă greacă, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 42.
[385] Cf. Ernst Dassmann, *Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer*, Stuttgart, 1993, p. 132. Cf. Friedrich Vittinghoff, *Konstantin der Große und das >Konstantinische Zeitalter< der Kirche*, în Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte, hrsg. von Walther Peter Fuchs, Stuttgart, 1966, p. 21-33. Hendrik Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zürich, 1947, p. 100-103.
[386] *Ibidem*.

Apropierea dintre stat şi biserică în viziune eusebiană s-a desăvârşit în vremea împăratului Teodosie prin fundamentarea unei veritabile Biserici de Stat, prin declararea ortodoxiei drept religie oficială a imperiului[387].

3. *Pax Babylonica* ca bază a teologiei "politice" la Augustin

Optimismul istoric al lui Eusebiu va fi pus sub semnul întrebării de către Augustin, Episcopul Hipponei, care spre deosebire de părintele istoriei bisericeşti a fost martorul acelui eveniment care a zguduit lumea antică de atunci: căderea Romei în anul 410 sub loviturile vizigoţilor conduşi de Alaric. Ceea ce nimeni niciodată n-a îndrăznit nici măcar să gândească se întâmplase, *Roma aeterna* a fost cucerită de barbari, care au jefuit-o şi pârjolit-o vreme de trei zile, amintind de prima distrugere a Romei în anul 390 î. H., când a fost aproape rasă de pe pământ de galii conduşi de regele Brennus, după înfrângerea armatei romane la Allia[388].

Evenimentul devine o problemă existenţială atât pentru creştinii, cât şi pentru păgânii cetăţii eterne, care pun catastrofa în spatele creştinilor ce au refuzat să ofere jertfe zeilor păgâni, care s-au răzbunat. Dumnezeul creştin nu s-a arătat a fi atotputernic aşa cum afirmă creştinii. Augustin se vede nevoit să răspundă şi compune o apologie uriaşă în 22 de cărţi, redactate între 413 şi 426.

Primele 10 cărţi redactate până în anul 417 resping teza păgânilor conform căreia proscrierea cultului zeilor şi a ceremoniilor păgânităţii este cauza calamităţilor istorice, arătând ilaritatea credinţei în zei, atât de dragul bunurilor acestei lumi, cât şi de dragul bunurilor lumii de dincolo, pe care aceştia nu pot de fapt să le ofere. În ultimele 12 cărţi Augustin tratează despre originea celor două cetăţi, dezvoltarea şi propăşirea lor în cadrul istoriei şi finalitatea corespunzătoare fiecăreia. Augustin scrie această lucrare în urma relecturii aprofundate a scrierilor Sfântului Apostol Pavel din anii 90, care l-a condus spre conştientizarea deplină a urmărilor distrugătoare ale păcatului strămoşesc.

Augustin susţine existenţa a două cetăţi în istorie: *civitas terrestris* sau *diaboli* şi *civitas caelestis* sau *Dei*. Ce sunt cele două cetăţi? Este foarte greu de precizat, dar este foarte clar că orice identificare simplistă nu corespunde concepţiei augutiniene[389]. Cetăţile nu pot fi simplu identificate cu statul şi biserica, nici înţelese într-un sens spiritualizant ca moduri de existenţă morală fără raportare la istoria concretă. În primul capitol al cărţii a XIV-a Augustin defineşte cetăţile astfel: "În pofida varietăţii de datini, în pofida diversităţii limbilor, armelor, obiceiurilor atâtor neamuri atât de mari care populează universul, se găsesc totuşi numai două *forme de societăţi omeneşti* pe care le-am putut numi pe bună dreptate după Scripturile noastre două cetăţi: una este a oamenilor carnali, cealaltă a oamenilor spirituali, fiecare voind să trăiască în pace după specificul său." Cele două cetăţi se întemeiază pe două

[387] Cf. Adrian Gabor, *Biserică şi Stat în secolul al IV-lea. Modelul teodosian*, în "Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Bucureşti", I (2001), p. 202.

[388] Cf. Paul Găleşanu, *Notiţă introductivă* la Aureliu Augustin, Despre Cetatea lui Dumnezeu I, traducere de Paul Găleşanu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1998, p. 26.

[389] Dacă *civitas Dei* este identificată cu biserica Romei şi *civitas terrestris* cu imperiul roman găsim justificarea teologico-ideologică pentru lupta dintre sacerdotium şi imperium în Evul Mediu. Dacă *civitas Dei* este identificată cu creştinătatea şi *civitas diaboli* cu cei de alte credinţe obţinem justificarea presupus augustiniană pentru cruciade. Cf. Ernst Dassmann, *op. cit.,* p. 137.

iubiri: iubirea de sine şi dispreţul de Dumnzeu a făcut cetatea pământească; Iubirea de Dumnezeu şi dispreţul de sine a făcut cetatea cerească[390]. Cain şi Abel, dar şi Babilon şi Ierusalim sunt reprezentanţii celor două cetăţi[391].

Cetatea lui Dumnezeu nu este încă împărăţia lui Dumnezeu, care se va împlini numai în eshaton, dar nu se poate identifica nici cu Biserica, concepută de Augustin ca un *corpus permixtum*, format din grâu şi neghină, care vor fi separate numai la judecata de apoi[392]. Viziunea lui Augustin este radical eshatologică, deoarece cele două cetăţi "vor fi de-a valma amestecate în acest veac, până când se vor despărţi la Judecata de Apoi"[393].

Ambele cetăţi au comună pacea pământească de care se pot folosi la fel ca şi de lucrurile necesare vieţii în trup. Cel ce se foloseşte bine de pacea lumească poate să o obţină pe cea veşnică, care este supremul bine în viziunea lui Augustin. Această *pax terrena*, numită şi pacea lui Babilon, idee preluată de la profetul Ieremia, este cel mai exterior lucru care poate fi comun atât celor buni, cât şi celor răi, adică ambelor cetăţi. Această pace este însă posibilă numai în măsura în care evlavia şi religia cea adevărată nu sunt contestate. Cetăţii pământeşti nu îi este posibilă dreptatea, înţeleasă ca ştiinţa de a distribui fiecăruia ceea ce i se cuvine, atâta timp cât aceasta îi răpeşte lui Dumnezeu Însuşi ceea ce i se cuvine prin natura lucrurilor, adoraţia şi iubirea faţă de El. De aceea, cele două cetăţi nu pot să aibă comune legile privitoare la evlavie şi religie, deoarece una are un Dumnzeu, iar cealaltă mai mulţi zei. Cetatea dumnezeiască urmează legile cetăţii pământeşti, numai atâta timp cât este cinstit un singur Dumnezeu[394].

Teza postulată de Sfântul Apostol Pavel în Romani 13 prevede supunerea faţă de orice stăpânire, fără a lăsa posibilitatea nici unei opoziţii împotriva unei puteri statale voite şi lăsate de Dumnezeu. Augustin se pare că revizuie concepţia paulină, dar este numai o aparenţă, căci Apostolul Pavel a făcut-o el însuşi acceptând moartea martirică sub Nero, spunând prin aceasta "nu" legilor religioase ale unui stat păgân[395]. Această experienţă a fost similară cu cea a lui Daniel care trăind într-o cetate păgână refuză să asculte de legile acesteia atunci când îi este interzis să se roage Dumnezeului părinţilor lui şi merge în groapa cu lei (Dan. 6, 1 ş.u.). Augustin este un reprezentant fidel al acestei tradiţii "canonizate" de un număr mare de martiri creştini. Cetăţeanul cetăţii lui Dumnezeu poate trăi în mod drept numai din credinţă şi peregrinează într-un mod provizoriu, vremelnic în state care îi sunt străine[396], nelăsându-se încătuşat de nici unul dintre lucrurile temporare.

Augustin nici nu se va strădui să ceară dreptate din partea unui stat lumesc asemeni lui Meliton şi nici nu va dezvolta o teologie imperială asemeni lui Eusebiu, ci va pune ambele viziuni sub semnul întrebării. Personal consider capitolul 26 al cărţii a XIX-a cheia care aduce eliberarea teologiei politice de orice formă de ideologie, de politizare sau idolatrizare a vreunei forme de stat. Aici Augustin "canonizează" experienţa lui Israel în Babilon ca arhetip

---

[390] Augustin, *De Civitate Dei*, XIV, 28.
[391] Augustin, *De Civitate Dei*, XV, 1.
[392] Augustin, *De Civitate Dei*, XIX, 17.
[393] Augustin, *De Civitate Dei*, I, 35.
[394] Augustin, *De Civitate Dei*, XIX, 17.
[395] Cf. Ethelbert Stauffer, *op. cit.*, p. 19.
[396] Augustin, *De Civitate Dei*, XIX, 14.

pentru dualitatea dintre formele de guvernare ale acestei lumi şi manifestarea împărăţiei lui Dumnezeu, ca arhetip pentru existenţa celor două cetăţi. Plecând de la scrisoarea adresată de profetul Ieremia iudeilor aflaţi în captivitatea babilonică Augustin dezvoltă teologia a două entităţi, a două cetăţi, coexistând în acelaşi timp şi spaţiu, poporul israelitean şi cel babilonian. Printre exilaţi se aflau profeţi care vesteau o întoarcere imediată din robie. Ieremia însă le scrie că se vor întoarce abia peste 70 de ani, îndemnându-i să se căsătorească, să-şi zidească case şi grădini, să mănânce din roadele lor şi mai ales să se roage la Dumnezeu pentru binele ţării în care sunt robi, pentru a fi fericiţi (Ier. 29, 4-7).

Este vorba astfel de două cetăţi, de entităţile sociale ale lui Israel şi Babilon, care trăiesc laolaltă, având comună pacea lumească. Pe de altă parte există două stăpâniri sub care Israel se găseşte în acelaşi timp, cea a lui Jahve şi cea a lui Nabucodonosor, dar ultimul nu este decât un supus al lui Jahve care stăpâneşte întreg pământul[397]. Cetatea lui Dumnezeu se poate astfel manifesta şi în robia pământească lăsată de Dumnezeu ca măsură pedagogică spre a-l determina pe Israel să Îl caute şi să Îl găsească. Raţionamentul divin este de nepătruns: "Pentru că numai Eu ştiu gândul ce-l am pentru voi, zice Domnul, gând bun nu rău, ca să vă dau viitorul şi nădejdea" (Ier. 29, 11).

Poporul lui Dumnezeu obţine eliberarea din Babilon prin credinţă, dar trebuie să mai peregrineze o vreme alături de Babilon[398]. Ne aflăm în faţa unei teologii politice care înlătură orice posibilitate de politizare a teologiei, orice transfigurare religioasă şi ipostaziere a politicului. Nu există astfel în viziunea lui Augustin nici un progres istoric spre un imperiu creştin[399].

I s-a reproşat lui Augustin că deşi prevede plecând de la *pax Babylonica* posibilitatea cooperării dintre creştini şi necreştini în treburile politice, totuşi nu i-a dat cezarului ceea ce este al cezarului[400]. Pe de altă parte s-a constatat la el o supralicitare a vieţii contemplative în defavoarea vieţii active şi o eshatologizare principială a dreptăţii şi a celorlalte virtuţi[401].

Cu toate acestea Augustin postulează implicarea cetăţenilor cetăţii cereşti în treburile polisului terestru clădindu-şi concepţia pe folosirea comună a păcii pământeşti de către ambele cetăţi. Cetatea dumnezeiască nu anulează şi nu distruge diferitele legi, obiceiuri şi instituţii care slujesc păcii pământeşti, ci dimpotrivă le păstrează, le respectă şi le urmează, aşa diferite cum sunt. Mai mult decât atât le protejează şi ţinteşte şi ea către o echilibrare a voinţelor umane. Dar *pax terrena* nu este decât o mângâiere în vremea peregrinării omului pe pământ, care se grăbeşte însă sperând şi crezând cu ajutorul Harului lui Dumnezeu către creaţia cea nouă, către Noul Ierusalim.

"Civitas terrena este, pentru Sfântul Augustin, cetatea omenească, prea omenească, în care omul, uitându-şi vocaţia eternităţii, se închide în finitudinea sa şi îşi fixează drept scop ceea ce n-ar trebui să fie decât un mijloc sau un scop subordonat unuia mai înalt. Este cetatea în

---

[397] Cf. excelentul comentariu al lui Oliver O'Donovan, *The desire of the nations. Rediscovering the roots of political theology*, Cambridge, 1999, p. 83.

[398] Augustin, *De Civitate Dei*, XIX, 26.

[399] Cf. Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichtliche und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart, 1970, p. 291.

[400] Cf. Adolf Martin Ritter, *Gottesbürgerschaft und Erdenbürgerschaft bei Augustin und Photios*, referat susţinut la a 9-a întâlnire a comisiilor de dialog teologic bilateral dintre BOR şi EKD, Herrnhut, octombrie 2001, p. 10-11.

[401] Cf. Ulrich Duchrow, *op. cit.* , 280.

care omul uitător de Dumnezeu se idolatrizează pe sine"[402], comenta Henri-Irénée Marrou. Secolul al XX-lea ne-a făcut să pricepem pe pielea noastră la ce extreme ale cruzimii tiranice au dus comunismul şi nazismul, ambele "imitaţii perverse" ale creştinismului respectiv iudaismului[403], care au vrut ambele să conducă spre împlinirea destinului umanităţii. Dar prin masacre, deportări, epurări şi condamnări nu am atins Împărăţia, ci din nefericire echivalentul negativ sau înlocuirea demonică a ei[404].

Relaţiile dintre stat şi biserică au fost, sunt şi vor fi într-o continuă transformare şi schimbare, datorită schimbării alternative a tipurilor de stat în cadrul cărora Biserica, în fond o mărime eshatologică ce transcende lumea, există şi îşi desfăşoară misiunea. Trebuie însă să nu uităm că problema relaţiei dintre politică şi teologie trebuie abordată mereu de la picioarele Sfintei Cruci, locul unde întâlnirea dintre cele două au dus la încercarea omului de a-L răstigni pe Dumnezeu. Teologia creştină trebuie să-şi asume sarcina profetică de a afirma, acceptând istoria ca matricea în cadrul căreia politica şi teologia iau formă, că şi istoria politică este parte a istoriei acţiunii lui Dumnezeu în lume, care numai El Însuşi ştie gândul ce-L are pentru noi, gând bun nu rău, ca să ne dea viitorul şi nădejdea (Ier. 29, 11).

[402] Henri-Irénée Marrou, *Teologia istoriei*, traducere de Gina şi Ovidiu Nimigean, Institutul European, Iaşi, 1995, p. 43.

[403] Cf. Ioan I. Ică jr., *Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident şi în Europa de azi*, în Ioan I. Ică jr./Germano Marani, Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 47.

[404] Henri-Irénée Marrou, *op. cit.*, p. 43.

VII. "*Transcenderea temporalităţii*" în teologia siriacă a secolului al IV-lea

Rândurile care urmează sunt ele însele o incursiune în timp şi spaţiu, într-un timp foarte concret şi un spaţiu foarte precis. Este vorba de sfârşitul secolului al IV-lea şi de spaţiul siriac creştin, mai exact de oraşele Nisibi, Edessa şi Antiohia. Ne vom întoarce câteva secole în istorie pentru a vedea modul în care creştinii acelor timpuri şi locuri au ieşit din timpul istoriei, au „trecut prin timp", pentru a se slava din determinismul acestei lumi, care este în cele din urmă un determinism al morţii. Problema valorificării pozitive a timpului sau aceea a transcenderii temporalităţii este o problemă fundamentală atât în teologie, cât şi în filozofie. Râsul în faţa morţii, care este de fapt râs în faţa timpului nu este posibil decât pentru creştinii adevăraţi. Monahii pustiei sunt primii care au râs în faţa vremelniciei. Nu ne interesează în studiul de faţă râsul monahilor în faţa morţii, ci modul în care creştinii sirieni din secolul al IV-lea, trăitori în înfloritoarele centre sus-amintite, au rezolvat problema ireversibilităţii timpului.

Analiza de faţă se fundamentează pe textele a doi mari teologi sirieni trăitori la sfârşitul secolului al IV-lea, Sfântul Efrem Sirul (306-373) şi Sfântul Ioan Hrisostom (354-407). Din imensa operă imnografică a Sfântului Efrem am ales câteva *Imne la Naşterea Domnului*, în timp ce la Sfântul Ioan baza analizei o constituie însuşi textul Sfintei Liturghii care îi poartă numele.

1. Omul în faţa timpului

Ecclesiastul Vechiului Testament rămâne înmărmurit în faţa marii treceri a timpului, lăsându-ne celebra reflecţie asupra temporalităţii: "Deşertăciunea deşertăciunilor, toate sunt deşertăciuni" (Eccl. 1, 2). Sfântul Grigorie de Nyssa comentează această expresie în prima omilie la Ecclesiast astfel: "Adică toate arătările din fire nu sunt pur şi simplu deşarte, ci sunt deşarte la superlativ"[405], fiind în acelaşi timp atent la nuanţările necesare pentru ca această tâlcuire să nu degenereze într-un ton gnostic sau maniheic. Mirarea filozofică greacă s-a născut din stupefacţia trăită de om în faţa trecerii lumii, a lucrurilor ei. În lumea lui "panta rei" nu există nici un punct stabil, ci totul este o mare trecere. Întreaga lume este un spectacol al schimbării[406].

Din perspectivă antropologică Martin Heidegger exprimă întreaga realitate a temporalităţii în celebra expresie "*in der Welt geworfen sein*", adică faptul de a fi aruncat în lume şi timp, altfel spus a fi în lume înseamnă a fi dat pradă timpului, a fi mâncat de timp. Celebrul cronicar Miron Costin exprima aceeaşi realitate în sintagma: "Căci nu sunt vremile sub om, ci omul sub vremi".

---

[405] Sfantul Grigorie de Nyssa, *Omilii la Eccleziast*, în idem, Scrieri. Partea a doua, traducere de pr. prof. dr. Teodor Bodogae, (PSB, 30), Editura IBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 200.

[406] Cf. Jeanne Hersch, *Mirarea filozofică. Istoria filozofiei europene*, traducere de Drăgan Vasile, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 7 ş.u.

Toate aceste raportări la timpul istoriei exprimă adevărul că temporalitatea este ireversibilă, iar noi îi suntem aserviţi. Recunoscându-L pe Dumnezeu ca "Împărat al veacurilor" (1 Tim. 1, 17) creştinii reuşesc prin credinţă să se salveze din această lume a unei temporalităţi unic-vectorializate, reuşind să trăiască o experienţă inversă, anume că "vremea poate sta sub om". Omul duhovnicesc taie într-un anumit fel îngrădirea unic-vectorializată a temporalităţii, reuşind o trecere prin timpul istoriei imediate, spre a accede în timpul veşnic al istoriei mântuirii, diferit însă de veşnicia absolută a lui Dumnezeu. Acest lucru este exprimat în teologie şi sub expresia "a pregusta ceva din Împărăţia lui Dumnezeu" încă aici şi acum, în trupul şi timpul acestei lumi.

2. Eshatologia futuristă şi cea prezenteistă

Chiar de la început doresc să evidenţiez o dihotomie existentă în cadrul teologiei ortodoxe, care a trecut după o celebră expresie a lui George Florovski prin diverse "pseudomorfoze" de-a lungul istoriei. În timp ce dogmaticile ortodoxe influenţate de cele apusene prezintă o **eshatologie futuristă**, foarte uşor de remarcat prin prezentarea eshatologiei în ultimul capitol, experienţei ecleziale ortodoxe îi corespunde mai degrabă o **eshatologie prezenteistă**, potrivit căreia "împlinirea parţială de >>acum<< reaprinde şi ţine trează dorinţa mereu reînnoită după o împlinire mult mai profundă şi mai desăvârşită"[407], care va avea loc în împărăţia lui Dumnezeu. Însuşi termenul "parousia" desemnează etimologic (de la prepoziţia para=lângă şi ousia=fiinţa) prezenţa Fiinţei Supreme, a Dumnezeului Treimic, aici lângă noi, încă din veacul acesta.
Plecând de la experinţa liturgică din care s-a născut dogmatica bisericească, putem spune că în viziunea părinţilor răsăriteni, alcătuitori ai slujbelor sfinte, eshatologia este mai puţin o parte specială a teologiei dogmatice, ci mai degrabă o constantă care străbate ca un fir roşu întreaga teologie ortodoxă. Amprenta eshatologică a prezenţei reale, dar totuşi numai ca arvună a Împărăţiei, este întâlnită în Ortodoxie peste tot: în sfinţi şi sfintele moaşte, în viaţa asemenea îngerilor a monahilor şi a isihaştilor, care sunt învredniciţi să vadă lumina necreată a Taborului, şi nu în cele din urmă în credincioşii care la sfârşitul fiecărei Sfinte Liturghii cântă: "Am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc". Astfel, trăirea liturgică a Bisericii oferă posibilitatea transcenderii timpului lumii şi a întâlnirii cu timpul lui Dumnezeu.

3. Teologia timpului în *Imnele la Naşterea Domnului* ale Sfântului Efrem Sirul (306-373)

Numit în tradiţia siriană "dascăl al lumii", "stâlp al Bisericii", "profet al sirienilor" şi "chitară sau harfă a Sfântului Duh"[408], Sfântul Efrem Sirul (306-373) a fost într-adevăr unul din cei mai mari poeţi creştini şi unul din cei mai profunzi teologi ai tradiţiei creştine. Diacon imnograf şi

[407] Karl Christian Felmy, *Dogmatica experinţei ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. de pr. prof. dr. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 310.
[408] Cf. pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mânăstire Dervent, 1999, p. 146.

catehet în Nisibi şi Edessa, Sfântul Efrem oferă în imnele sale una din cele mai fascinante teologii ale timpului, în special privitor la modul în care creştinul trăitor în timpul istoriei intersectează veşnicia sau timpul lui Dumnezeu.

Monahismul sirian se caracterizează printr-un instinct aprig al ascezei - Siria a fost patria "stiliţilor" şi a "nebunilor pentru Hristos" - dar şi printr-un mare lirism al sufletului, impregnat în impresionantele imne liturgice şi poetice lăsate de Iacob de Edessa, Iacob de Nisibi, Iacob de Sarug şi mai ales de Sfântul Efrem Sirul (306-373)[409]. Teologia imnografică efremiană se caracterizează printr-o interpretare tipologică a Scripturii şi printr-o realitate sacramentală liturgică, în cadrul căreia timpul istoriei este depăşit şi tranfigurat de timpul cel veşnic al lui Dumnezeu, în care se pătrunde prin credinţă.

Imnele efremiene sunt omilii în versuri cu strofe şi refren (madrashe = învăţături) destinate spaţiului liturgic, fiind cântate de cor sau solist după melodii precise, introducându-i pe participanţi într-o manieră mistagogică în timpul istoriei mântuirii. Aceste madrashe efremiene au precedat celebrele *kontakia* din imnografia bizantină, păstrate până azi într-o formă foarte prescurtată în cărţile liturgice ortodoxe.

În cele ce urmează vom încerca o teologie a timpului la Sfântul Efrem Sirul, oprindu-ne numai asupra *Imnelor la Naşterea Domnului*. Primul imn începe astfel:

> "*Această zi, Doamne, bucurat-a pe împăraţi, preoţi şi proroci, căci în ea s-au împlinit şi înfăptuit toate cuvintele lor.*
> *Căci astăzi Fecioara a născut pe Imanuel [Is. 7, 14] la Betleem; cuvântul pe care l-a rostit Isaia s-a împlinit astăzi.*
> *S-a născut acolo "Cel ce numără în cartea Sa neamurile" [Ps 87, 6]; psalmul pe care l-a cântat David s-a împlinit astăzi.*
> *Un copil s-a născut astăzi şi I S-a dat numele "Minune" [Is 9, 6]; căci o minune este că Dumnezeu S-a arătat ca un Prunc.*
> *Astăzi s-a culcat Rut cu Booz [Rut 3, 7], fiindcă a văzut ascuns întru el leacul vieţii; astăzi s-a împlinit dorirea ei, căci din sămânţa ei a răsărit Cel ce dă viaţă tuturor.*
> *Pentru că Împăratul era ascuns în Iuda, Tamar L-a furat din coapsele lui [Fc 38, 12]; astăzi a răsărit strălucirea frumuseţii iubită de ea în ascuns*"[410].

Sfântul Efrem distinge în imnele sale între timpul istoric şi timpul sacru al istoriei mântuirii. Timpul obişnuit este linear şi fiecare punct al său are un "înainte" şi un "după". Timpul sacru nu are însă "înainte" şi "după", ci doar "eternul acum"[411], exprimat de imnologul din Edessa

---

[409] Cf. André Scrima, *Monahismul ortodox: istorie, tradiţie, spiritualitate*, în Idem, *Despre isihasm*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 35.

[410] Imnul 1 la Naşterea Domnului, 1-3, 9, 13, 12. Imnele efremiene sunt citate după: Sfântul Efrem Sirul, *Imnele Naşterii şi Arătării Domnului, Imne II*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000.

[411] Cf. Sebastian Brock, *Efrem Sirul. I. Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efrem Sirul; II. Imnele despre Paradis*, traducere de pr. Mircea Ielciu şi diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 54.

prin cuvântul "astăzi", care revine obsedant în majoritatea versurilor imnului întâi la Naşterea Domnului[412].

O altă numire pentru timpul sacru este aceea de "Ziua Domnului", o zi veşnică şi netrecătoare, pentru că El Însuşi este Netrecător, iar pătrunderea în interiorul ei înseamnă părtăşie la veşnicie, este ieşirea din lumea lui "panta rei" şi rezolvarea faptului heideggerian de a fi aruncat în lume:

> "*Ziua celui trecător a trecut ca şi el; dar ziua Ta e netrecătoare ca Tine.*
> *Căci ziua Ta întrece orice asemănare şi nu poate fi asemănată cu zilele noastre.*
> *Ziua omului e ca a unui pământean, iar ziua lui Dumnezeu e ca a unui Dumnezeu*"[413].

Veşnicia lui Dumnezeu este situată mai presus de lume aflându-se la începutul lumii, dar ea transcende lumea într-o astfel de manieră, că va aştepta sfârşitul timpului din perspectiva viitorului pe care îl mărgineşte la capătul extrem al lui:

> *"Ziua aceasta se sfârşeşte cu bătrânii şi începe iarăşi cu pruncii.*
> *Ne-a cercetat şi a trecut, dar în milostivirea ei se întoarce iarăşi şi ne cercetează din nou.*
> *Ştie că oamenii sunt în nevoi, şi se aseamănă Ţie purtând grijă de ei"[414].*

Deoarece nu cunoaşte "înainte" sau "după", ci este un etern azi, timpul sacru devine important prin conţinutul său mântuitor. Naşterea, Botezul, Răstignirea, Pogorârea la Iad şi Învierea constituie conţinutul timpului sacru, iar întreg conţinutul acestor evenimente mântuitoare poate fi concentrat asupra oricărui punct din timpul linear. Cu alte cuvinte fiecare clipă din timpul istoriei este deschisă veşniciei divine şi poate fi transfigurată în timp sfânt. În mod principial fiecare moment al timpului este deschis pentru veşnicie, altfel spus în fiecare moment veşnicia poate pătrunde în timpul lumii. Acest lucru este teologhisit de Sfântul Efrem în imnul al 4-lea la Naşterea Domnului:

> "*Toate zilele îşi primesc binecuvântările din vistieria zilei Tale slăvite (ziua Naşterii Domnului n.n.).*
> *Toate praznicele îşi primesc frumuseţea şi podoaba din comorile acestui praznic.*
> *Mila Ta, Doamne, să se reverse peste noi în ziua aceasta; ca să putem cunoaşte ziua Ta între toate zilele!*"[415]

A cunoaşte Ziua Domnului în toate zilele înseamnă a realiza trecerea prin timpul profan, sau mai bine spus străpungerea lui şi ajungerea în inima fiecărui moment din linia timpului. Pentru Sfântul Efrem veşnicia nu se află în afara momentelor temporale, ci este prezentă înlăuntrul timpului, dăruindu-i adevărata lui valoare. Toate zilele se hrănesc din vistieria Zilei

---

[412] Un loc paralel este până azi marea rugăciune de sfinţire a apelor de la Bobotează unde cuvântul astăzi apare de 23 de ori.
[413] Imnul 4, 71, 77-78.
[414] Imnul 4, 3, 5-6.
[415] Imnul 4, 18-21.

Domnului, timpul lumii este moarte şi el moare în afara timpului istoriei mântuirii, care îl hrăneşte şi îl umple de sens.
Prin credinţă comunitatea din Edessa de la jumătatea secolului al IV-lea trecea prin timp şi pătrunzând în "eternul astăzi" al istoriei mântuirii putea cânta că prorocii Vechiului Testament se bucură „astăzi“, că Rut s-a culcat „astăzi“ cu Booz şi că "fecioara naşte azi pe Imanuel". Remarcăm o contemporaneitate între evenimente petrecute în decursul a mii de ani din timpul linear, evenimentele din Vechiul şi Noul Testament şi cele din istoria Bisericii devenind cotemporale. Comunitatea din Edessa vede din punctul de vedere al timpului linear cum Fecioara naşte, Isaia şi David prorocesc, iar Rut şi Tamar iau parte la istoria mântuirii prin marea lor credinţă şi intuiţie mijlocită de Duhul Sfânt. Această vedere este posibilă deoarece în actul de credinţă Biserica adună puncte diferite din timpul istoriei în unitatea temporală a timpului sacru.
Ne aflăm aici în faţa unei tipologii întreite, pe care o mai întâlnim numai la câţiva dintre teologii Bisericii antice, în frunte cu Sfântul Grigorie de Nyssa, dar moştenită apoi de tradiţia liturgică bizantină. Interpretarea creştină a "typosurilor" vechi-testamentare presupune că evenimentele din Vechiul Testament au fost chipuri ale unor aspecte din viaţa Mântuitorului şi şi-au găsit împlinirea în Hristos. Astfel Naşterea, Moartea şi Învierea lui Iisus Hristos constituie centrul istoriei mântuirii. Aceasta este typologia în două trepte. Sfântul Efrem însă reprezintă o typologie în trei trepte, deoarece evenimente din Vechiul Testament, care şi-au găsit împlinirea în Hristos, sunt retrăite în Biserică, urmând a se împlini total în eshaton. Deoarece viaţa eshatonului aparţine eternului astăzi al timpului sacru este posibil ca ea să fie experiată în grade diferite de persoane care se află încă pe pământ, dar această experienţă este numai o pregustare a desăvârşirii finale.
În "eternul acum" se întâlnesc prin credinţă toţi cei care într-un fel sau altul L-au aşteptat şi L-au dorit pe Hristos. Nu numai creştinii din Edessa devin contemporani cu cei din Vechiul Testament, ci şi drepţii Vechiului Testament au devansat timpul spre a-L vedea pe Hristos. Extraordinară este trecerea prin timp a unor persoane vechi-testamentare, ilustrată de imnograful sirian într-o mulţime de versuri. Toţi drepţii şi prorocii Vechiului Testament tânjeau după Ziua Naşterii Mântuitorului. Prin credinţă şi dreptate, ajutaţi de Sfântul Duh aceştia au ieşit din timpul lor intrând în timpul istoriei mântuirii, acolo unde evenimentele devin contemporane. Un singur exemplu este suficient pentru a exemplifica: "*Enoh tânjea după El şi, fără să-L fi văzut pe Fiul pe pământ, a sporit în credinţă şi dreptate, ca să urce şi să-L vadă în cer [Fc 5, 24]*"[416]. Întâlnim aici o dinamică a trecerii prin timp, care nu mai ţine cont de marea distanţă dintre cer şi pământ. Chemarea credinţei este atât de irezistibilă, încât timpul de aşteptare este anulat. Condiţia pentru a trece prin timp este credinţa, deoarece numai prin ea oamenii pot ajunge să cunoască ceva din Dumnezeu. Dar pe lângă credinţă Sfântul Efrem revelează cititorului sau rugătorului lucrarea Duhului Sfânt căreia drepţii Vechiului Testament i-au deschis inima şi mintea, spre a putea transcende timpul:

> "*Căci Duhul Sfânt se mişca în gândurile lor în tăcere [Rm 8, 26], şi în El*
> *ei au văzut pe Mântuitorul după care tânjeau.*

[416] Imnul 1, 53.

Sufletul drepţilor L-a simţit pe Fiul, care e Leacul Vieţii, şi dorea ca El să vină în zilele lor ca să poată gusta dulceaţa Lui.
În Duhul a simţit Avraam că naşterea Fiului era departe; el şi-a dorit să vadă măcar [de departe] ziua Lui [In 8, 56]"[417].

În ziua Naşterii Mântuitorului veşnicia[418] taie timpul istoriei într-o manieră unică, deoarece Dumnezeul cel veşnic coboară înlăuntrul istoriei pentru a o duce spre veşnicie. Veşnicia intersectează timpul istoriei, dăruindu-i într-o manieră unică posibilitatea transfigurării. Acest lucru este exprimat de Sfântul Efrem astfel:

"Ziua Ta a împăcat cerul şi pământul; căci în ea Cel Ceresc S-a pogorât la cei pământeşti"[419].

Întâlnirea dintre timpul sacru şi cel linear în timpul naşterii Mântuitorului şi recapitularea întregului timp istoric scurs până la venirea Lui este exprimată într-o manieră unică în *Protoevanghelia lui Iacob*, text apocrif din a doua parte a secolului al II-lea, redactat undeva în Egipt sau Asia Mică:

"*Eu, Iosif, mergeam fără să înaintez nici un pas. Am privit aerul şi l-am văzut încremenit de uimire. Am privit bolta cerului şi am văzut-o nemişcată. Păsările îşi încetară zborul. [...] Era şi o turmă de oi la păscut care însă nu se mişca din loc. Păstorul ridicase toiagul, dar mâna îi încremenise deasupra capului. Am privit spre râu şi am văzut cum stăteau iezii cu boturile aplecate, dar fără să bea. Apoi dintr-o dată toate-şi reluară mersul lor firesc*"[420].

Iosif se află în însuşi centrul lumii, asistând la Naşterea lui Hristos, moment în care are acces direct la veşnicia ce intră în lume la Crăciun. Timpul care intră în lume o dată cu Naşterea Domnului este timpul "tinereţii fără de bătrâneţe şi al vieţii fără de moarte". În imnul al 3-lea la Naşterea Domnului Sfântul Efrem exprimă această realitate astfel:

"*Binecuvântat fie Copilul Care a bucurat astăzi Betleemul!*
Binecuvântat fie Pruncul Care i-a întinerit astăzi pe oameni!"[421]

Întinerirea de care vorbeşte imnograful sirian este dată de putinţa de a nu mai muri. Realismul liturgic efremian operează într-un timp al mântuirii la care biserica are acces neîncetat. A te împărtăşi "astăzi" de binecuvântările Pruncului înseamnă părtăşie la tinereţea veşnică a eshatonului. Depăşirea intervalului dintre timpul linear şi "eternul acum" rămâne întotdeauna insuficientă în cursul vieţii noastre pământeşti mereu frământată de păcat şi de egoism.

---

[417] Imnul 1, 51-52, 59.

[418] André Scrima distinge între eternitatea timpului şi veşnicia lui Dumnezeu: "*Eon*-ul e timpul comensurabil eternităţii, dar deosebit esenţial de veşnicia lui Dumnezeu". André Scrima, *Timpul Rugului Aprins*, traducere de ediţia a II-a revăzută, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 94. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că eonul este timpul oprit din mişcare, iar timpul este eonul măsurat prin mişcare. Plecând de aici Părintele Stăniloae conchide că eternitatea care se va instala la sfârşitul timpului va fi o concentrare a întregului timp, ce va fi penetrată de eternitatea divină. Cf. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ediţia a II-a, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 127.

[419] Imnul 4, 14.

[420] *Protoevanghelia lui Iacob*, în Evanghelii apocrife, traducere de Cristian Bădiliţă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 55.

[421] Imnul 3, 1.

Cea mai deplină transcendere a timpului istoriei o realizează în viziunea Sfântului Efrem Sirul preotul liturghisitor. "*Preoţia,* spune el, *este atârnată de bolţile cele mai înalte ale cerului; intră fără de împiedicare în înseşi cerurile cerurilor şi merge strălucit şi lesnicios prin mijlocul îngerilor şi al puterilor celor netrupeşti. Dar pentru ce spun prin mijlocul puterilor celor de sus? Stă de vorbă cu Însuşi Stăpânul îngerilor, cu Ziditorul şi Dătătorul de lumină*"[422].

4. „Memoria viitorului“ în teologia liturgică a Sfântului Ioan Hrisostom

În decursul secolelor interpretarea Sfintei Liturghii a cunoscut accente diferite. Dacă acest caracter eshatologic era foarte prezent în comentariile bizantine timpurii ale Sfintei Liturghii, el a fost reprimat în cele târzii. Profesorul german Karl Christian Felmy, unul din cei mai avizaţi cercetători ai istoriei interpretării Sfintei Liturghii Ortodoxe, a demonstrat într-un studiu de mare fineţe, comparând comentariile Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul şi cel al Sfântului Maxim Mărturisitorul cu cel al lui Nicolae Cabasila, cum în ultimul caracterul eshatologic al Sfintei Liturghii a fost reprimat. Pentru Sfântul Dionisie Sfânta Liturghie este o "icoană a celei săvârşite de cetele îngereşti", iar pentru Sfântul Maxim o pregustare a bunurilor veacului viitor. Aceste aspecte lipsesc în tâlcuirea lui Nicolae Cabasila, în centrul căreia stă prezentarea în simboluri a evenimentelor istorice ale vieţii lui Hristos[423].

Receptarea acestui comentariu în spaţiul răsăritean în dauna celor bizantine timpurii a dus la reprimarea înţelegerii eshatologice a Sfintei Liturghii şi transformarea ei într-o slujbă plină de simboluri, care rememorează imitativ vieţa lui Hristos întâmplată în urmă cu două mii de ani. În Rusia, spre exemplu, datorită unei largi răspândiri a comentariului Sfântului Maxim înţelegerea eshatologică a Liturghiei ca pregustare a veacului viitor s-a menţinut până la jumătatea veacului al XVII-lea. Icoana Mântuitorului între puterile îngereşti, o icoană profund eshatologică care domina iconostasul este înlăturată în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, devenind o expresie a reprimării caracterului eshatologic al Sfintei Liturghii[424].

În urma participării la un simpozion dedicat Liturghiei bizantine la Washington, marele liturgist ortodox, Părintele Alexandru Schmemann, nota în jurnalul său în data de 11 mai 1979: "Discuţii despre simboluri: nu cunosc nimic mai lipsit de sens. În profunzime, ele sunt un substitut al "vieţii în abundenţă"[425]. Cu alte cuvinte, dacă vrem să nu gustăm direct din plinătatea vieţii divine, să vedem în toate obiectele sau mişcările liturgice simboluri, iar nu gesturi pline de viaţă divină.

Plecând de la faptul că în ciuda metamorfozelor petrecute în tâlcuirea dumnezeieştii liturghii, totuşi caracterul eshatologic al acesteia s-a păstrat în conţinutul slujbei mitropolitul de Pergam, Ioannis Zizioulas, remarca: "Liturghia ortodoxă este atât de pătrunsă de eshatologie că ne întrebăm cum anume a fost cu putinţă ca teologi care trăiesc în Biserica

---

[422] Sfântul Efrem Sirul, *Cuvânt despre Preoţie*, în Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigore de Nazianz, Sfântul Efrem Sirul, Despre Preoţie, traducere de pr. Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 242.

[423] Cf. Karl Christian Felmy, *Die Verdrängung der eschatologischen Dimension der byzantinischen Göttlichen Liturgie und ihre Folgen*, în idem, Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von Heinz Ohme und Johann Schneider, (OIKONMIA, 41), Erlangen, 2003, p. 180.

[424] *Ibidem*, p. 182-183.

[425] *Biografia unui destin misionar. Jurnalul Părintelui Alexander Schmemann (1973-1983)*, trad. de Felicia Furdui, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 351.

Ortodoxă să poată scrie cărţi de dogmatică fără să trimită mereu şi fără să menţioneze vreodată valoarea şi locul eshatologiei. Liturghia ortodoxă începe şi se sfârşeşte cu anunţarea Împărăţiei, şi în structura sa de ansamblu nu este nimic altceva decât o icoană a Eshatonului"[426].

Pe lângă proclamarea "Împărăţiei Tatălui şi a Fiului şi a Duhului Sfânt" de la începutul Liturghiei catehumenilor, deosebit de importante pentru înţelegerea dimensiunii eshatologice sunt acele locuri din Sfânta Liturghie unde îngerii şi credincioşii aduc împreună cântare de slavă Dumnezeului Celui negrăit şi necuprins de minte, deci unde **graniţa dintre cer şi pământ este anulată**[427].

În şedinţa sa din 10 februarie 2004 Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărât ca la prima din cele nouă miride ale sfinţilor să fie reintrodusă pomenirea Sfinţilor Îngeri, astfel: "Întru cinstea şi pomenirea marilor voievozi Mihail şi Gavriil şi a tuturor cereştilor netrupeşti puteri"[428]. Astfel a fost îndreptată o eroare pătrunsă în ediţiile româneşti ale Liturghierului începând cu ediţia 1956. Prin aceasta pe discul euharistic este adunată biserica întreagă, cea pământească şi cea cerească, în jurul Mântuitorului Hristos.

Astfel în rugăciunea rostită de preot în timpul vohodului mic, acesta se roagă ca "împreună cu intrarea noastră să fie şi intrarea sfinţilor îngeri, care slujesc împreună cu noi şi împreună slăvesc bunătatea Ta". În rugăciunea rostită în taină în timpul Trisaghionului sau în Imnul-Heruvic concelebrarea oamenilor şi a îngerilor sunt foarte evidente, la fel ca şi la sfârşitul rugăciunii ce precede Sanctus-ul, unde preotul se roagă:

> "*Mulţumim Ţie şi pentru Liturghia aceasta, pe care ai binevoit a o primi din mâinile noastre, deşi stau înaintea Ta mii de arhangheli şi zeci de mii de îngeri, heruvimii cei cu ochi mulţi şi serafimii cei cu câte şase aripi, care se înalţă zburând, cântarea de biruinţă cântând, strigând, glas înălţând şi grăind:*
> *Sfânt, Sfânt, Sfânt....*
> *Cu aceste fericite Puteri şi noi, Iubitorule de oameni, Stăpâne, strigăm şi grăim: Sfânt eşti şi Preasfânt...*"[429].

În special la începutul rugăciunii anaforalei ce urmează după Sanctus împreună-cântarea şi concelebrarea umano-angelică devin sensibil evidenţiate atât de Sfântul Ioan Gură de Aur, cât şi de Sfântul Vasile cel Mare[430].

---

[426] Ioannis Zizioulas, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, p. 175 apud Karl Christian Felmy, Dogmatica experinţei ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane, trad. de pr. prof. dr. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 258.

[427] Revelator în acest sens este troparul ce urmează după Stihoavna Utreniei din prima luni a Postului Mare, unde credincioşii cântă: "În Biserica slavei tale stând, în cer ni se pare a sta Născătoare de Dumnezeu...".

[428] Cf. Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, *Pomenirea Sfinţilor Îngeri la Proscomidie*, în "Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă Universitatea Bucureşti", IV (2004), p. 577-589.

[429] A se vedea orice ediţie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur.

[430] Una din cele mai vechi anaforale unde este menţionată împreună-liturghisirea cu Sfinţii Îngeri este cea din Evhologhionul episcopului Serapion de Thmuis. Cf. Nicolae I. Popoviciu, *Epicleza euharistică*, Editura Nemira, Bucureşti, 2003, p. 148.

Cel mai important pasaj eshatologic al Sfintei Liturghii, neremarcat de majoritatea comentatorilor moderni, este de departe anamneza anaforalei care urmează cuvintelor de instituire şi precede epicleza:

> "*Aducându-ne aminte, aşadar, de această poruncă mântuitoare şi de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de înălţarea la ceruri, de şederea cea de-a dreapta, şi de* ***cea de a doua şi slăvită iarăşi venire***".

Aici Biserica îşi aduce aminte de viitor ca de un eveniment din trecut. Arhimandritul Ciprian Kern spunea: "În anamneza euharistică se şterg graniţele dintre trecut, prezent şi viitor...". Mitropolitul Ioannis Zizioulas comentează însă mai departe: "Amintirea viitorului dinamitează problematica scolastică clasică privitoare la semnificaţia de memorial a Euharistiei. Ea nu este comemorarea euharistică a unui eveniment din trecut. Euharistia ca anamneză nu se înrădăcinează în trecut - în crucea lui Hristos - ci în viitor, în Înviere şi în Împărăţia ce va veni"[431]. Introducând realităţile eshatonului în istorie, Duhul Sfânt care transcende istoria liniară transformă continuitatea istorică într-o prezenţă[432]. Este prezenţa Domnului care vine în mijlocul celor care s-au adunat în biserică în numele Lui, conform poruncii Sale. Există un cuvânt greu de interpretat în Evanghelia lui Ioan: "*Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce ascultă cuvântul Meu şi crede în Cel ce m-a trimis are viaţă veşnică şi la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viaţă*" (In. V, 24). Textul este asemănător celui liturgic, deoarece postulează intrarea în împărăţia lui Hristos fără a trece prin judecată. Amintirea viitorului din anamneza euharistică este posibilă în virtutea acestui cuvânt al lui Hristos, care face posibilă eshatologia prezenteistă.

Aducerea-aminte sau pomenirea celei de-a doua veniri ca eveniment al trecutului arată că aceasta a avut deja loc sau cel puţin se petrece în acele momente, tocmai datorită anulării graniţei dintre cer şi pământ. Ne aflăm în timpul lui Dumnezeu care le cuprinde pe toate, în acel "astăzi" al Bisericii, unde toate evenimentele iconomiei lui Dumnezeu se petrec neîncetat. Istoria se deschide spre veşnicie, timpul istoriei este cuprins în timpul istoriei mântuirii, care pătrunde în istorie, dar nu se transformă în istorie.

O analogie poate fi oferită de limbajul icoanelor în care nu este reprezentat simplu trecutul, ci trecutul în perspectiva a ceea ce are să vină. Icoana ortodoxă prezintă o lume transfigurată, ea are un caracter eshatologic, asemănător celui al Sfintei Liturghii.

Biserica întreagă participă astfel în mod foarte real la viaţa veşnică a lui Dumnezeu, aşa cum este ea oferită lumii la masa euharistică. Sfânta Liturghie este "cea mai dramatică mărturie a unei întâlniri dintre *eshaton* şi istorie, a desăvârşitului cu relativul în existenţa umană aici şi acum"[433]. Această întâlnire şi gustare din viaţa lui Dumnezeu nu poate rămâne fără consecinţe, deoarece am văzut cum veacul de acum se metamorfozează în zidire nouă în Hristos. Această veste o avem de transmis lumii.

---

[431] Ioannis Zizioulas, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, p. 176 apud Karl Christian Felmy, *op. cit.*, p. 259.

[432] O prezentare detaliată a dimensiunii pnevmatologice a ecleziologiei în Idem, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, în "Internationale katholische Zeitschrift", 2 (1973), p. 111-127.

[433] Ioannis Zizioulas, *Creaţia ca Euharistie*, trad. de Caliopie Papacioc, Editura Bizantină, Bucureşti, 1999, p. 23.

5. Trecând prin timp…

Experienţa liturgică a Bisericii bizantine, moştenitoare a bogăţiei teologice siriene, păstrează aceeaşi transfigurare a timpului şi spaţiului. Atunci când timpul lui Dumnezeu intersectează timpul istoriei, nu este dinamitată numai vremelnicia prin anularea graniţei dintre cer şi pământ, ci însăşi spaţiul eclezial se transformă într-unul în care Dumnezeu locuieşte în mijlocul oamenilor. Solii ruşi, trimişi de principele Vladimir în Bizanţ în anul 987 exprimă această concepţie în relatarea despre religia şi credinţa grecilor:
"Şi ne-am dus la greci şi ne-au condus acolo unde ei se închină la Dumnezeul lor (în Sfânta Sofia) şi nu mai ştiam, dacă ne găsim în cer ori pe pământ; căci pe pământ nu se găseşte o astfel de privelişte, nici o astfel de frumuseţe. Nu suntem în stare să vă povestim, dar un lucru ştim că acolo Dumnezeu locuieşte în mijlocul oamenilor..."[434].
Această comoară am moştenit-o în întreaga noastră tradiţie liturgică, pe care însă mulţi din monahii mânăstirilor şi din preoţii noştri nu o mai înţeleg. Redescoperirea acestei comori depinde numai de noi, de măsura în care vom şti să reînţelegem şi să aprofundăm tezaurul imnografic al cărţilor de cult. Un singur exemplu al perpetuării acestei teologii a timpului îl întâlnim într-unul din troparele de la Utrenia din prima Luni a Postului Mare, unde cântăm: "În Biserica Slavei Tale stând, în cer ni se pare a sta Născătoare de Dumnezeu...". Întreaga noastră percepţie a timpului liturgic şi a raportului acestuia cu timpul istoriei trebuie reevaluată, salvată din pseudometamorfozarea ei într-o simplă rememorare liturgică, şi transformată prin înţelegerea Bisericii ca Paradis şi Împărăţie, păstrând însă diferenţa dintre „deja“-ul eshatologiei şi „nu încă“ al istoriei.

[434] *Cronica lui Nestor*, traducere şi comentarii de G. Popa-Lisseanu, (Izvoarele Istoriei Românilor, VII), Bucureşti, 1935, p. 98.

VIII. Citirea Sfintelor Scripturi

Sfânta Scriptură și *lectio divina* în comunitatea siriacă a Didascaliei

Ethosul creștin al începuturilor s-a născut din ethosul iudaic cuprins în special în Legea Vechiului Testament, radicalizat şi transformat calitativ, uneori până la limita puterilor umane, de către Mântuitorul Hristos în minunata *Predică de pe Munte* prin celebrele formulări: „Aţi auzit că s-a zis celor de demult... Eu însă vă spun vouă..." (Mt. 5, 21-22, 27-28, 31-34, 38-39, 43-44). Acuza că este un călcător de lege a demontat-o Mântuitorul prin afirmarea Lui ca plinitor al legii: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc" (Mt. 5, 17). Dar plinirea Legii nu însemna abolirea ei, deoarece însuși Hristos îi subsumează o dimensiunea istorică până la sfârșitul lumii, atunci când a spus: „Înainte de a trece cerul și pământul, o iotă sau o cirtă din Lege nu va trece, până ce se vor face toate" (Mt. 5, 18). Lăsând astfel deschisă raportarea ulterioară la Legea Vechiului Testament, Hristos a dat prilej Sfinților Apostoli și primilor autori creștini să deschidă o amplă dezbatere legată de cât din legea veche a mai rămas valabil. Chiar disputa privitoare la circumcizie prezentată în Faptele Apostolilor 15 este revelatoare în aceste sens.

Sinodul Apostolic de la Ierusalim din anul 49 a reglementat faptul că nu este necesară ținerea legii și a circumciziei în noile comunități, ci creștinii proveniți dintre păgâni trebuie să se ferească de idoli și de cele jertfite idolilor, de desfrâu, de animale sugrumate și de sânge (FAp 15, 29). Cu toate acestea, multe alte aspecte legate de elemente fundamentale ale Legii Vechiului Testament nu au fost lămurite definitiv, în ciuda poziției clare a Sfântului Apostol Pavel din *Epistola către Romani*, unde acesta se concentrează pe semnificația lui Hristos pentru mântuirea evreilor și a neamurilor și pe rolul jucat de lege în acest context[435]. Aceste aspecte au fost elaborate însă de părinții și scriitorii bisericești ai primelor veacuri, care au încercat în scrieri cuprinzătoare să arate ce a mai rămas valabil din legea Vechiului Testament. În acest context, Didascalia reprezintă un document deosebit de interesant, care documentează existența acestei dezbateri în spațiul sirian al secolului al III-lea. Autorul Didascaliei, un episcop sirian, probabil de origine iudaică, apare ca apărător al propriei sale comunități în fața tendințelor iudaizante de natură eretică, ce negau întreaga libertate față de legea iudaică adusă de Hristos.

Dincolo de acest aspect fundamental al istoriei Bisericii creștine, Didascalia este un document țesut aproape integral din citate biblice, care întemeiază și justifică elementele fundamentale ale vieții creștine comunitare. Recomandările adresate atât episcopilor și clerului, cât și laicilor de a citi des din Sfintele Scripturi mijlocesc, de asemenea, o privire asupra lecturii private a acestora în spațiul sirian antic. Lectura publică a cărților sfinte ale Scripturii va fi analizată în capitolul referitor la viața liturgică a acestei comunități. Lăsând la o parte analize foarte precise privitoare la numărul citatelor biblice sau la manuscrisele antice ce stau la baza lor, ne vom opri în cele de mai jos asupra modului în care autorul și

[435] Cf. W. C. Van UNNIK, „The significance of Moses' Law for the Church of Christ according to the Syriac Didascalia", în: IDEM, *Spara Collecta. The collected essays of W. C. Van Unnik. Part Three*, (Supplements to Novum Testamentum, vol. XXXI), Leiden, 1983, p. 24.

comunitatea Didascaliei se folosesc de cuvântul lui Dumnezeu și la rolul pe care acest cuvânt îl joacă în viața comunității și a membrilor ei.

1. Fundamentarea biblică a organizării și a ethosului comunitar

În *Didascalie* Scriptura este citită mereu cu referire la realitățile contemporane ale comunității siriene din care s-a născut[436]. Cuvântul lui Dumnezeu este un cuvânt veșnic și viu, un cuvânt al Dumnezeului celui Viu, care vorbește și dăltuiește structurile comunitare creștine și sufletele umane în diverse contexte. Auzirea acestui cuvânt dă naștere credinței, iar credința trăită și asumată conduce omul la viața veșnică. Cam în aceeași perioadă, Tertulian mărturisea în Nordul Africii, că creștinii din Cartagina se adunau pentru a citi Scriptura spre a găsi răspunsuri le noile provocări care priveau comunitatea cartagineză sau pe fiecare din membri în mod personal:

> *„Ne adunăm laolaltă să ne reamintim Sfânta Scriptură când vreo nevoie a timpurilor de faţă ne sileşte, aci să prevedem cele ce au să vină, aci să recunoaştem timpul de faţă după cele ce au fost prezise. Oricum ar fi noi ne hrănim credinţa cu aceste vorbe sfinte, prin ele ne înălţăm speranţa, prin ele ne întărim încrederea şi întipărindu-ne în minte învăţăminte ne întărim totodată credinţa. Tot prin ele ne vin chiar încurajări, dojane şi asprimi, în numele lui Dumnezeu"*[437].

Viața unei comunități creștine în comparație cu a oricărei forme de organizare umană este de natură revelată și se întemeiază pe cuvântul divin. O simplă lectură a *Didascaliei*, chiar și superficială, convinge orice cititor de marea importanță pe care aceasta o acordă textelor biblice, prin simplul fapt că aproape o treime din text este alcătuită din citate biblice, fără a adăuga nenumăratele referiri indirecte atât la textul Noului cât și al Vechiului Testament. Orice recomandare pe care autorul o face se întemeiază pe o dovadă biblică, lucru care demonstrează un ethos biblic foarte profund al autorului episcop, dar și al comunității pe care o păstorește, care avea ocazia să se împărtășească din acest cuvânt nu numai la marile evenimente comunitare, ci chiar în viața de zi cu zi. Chiar la începutul scrierii autorul spune:

> *„Ascultați învățătura (didascalia) lui Dumnezeu, voi care sperați și așteptați promisiunea Lui, care (didascalia) a fost scrisă la porunca Mântuitorului nostru și este în acord cu glorioasele Sale cuvinte"*[438].

Citatele din întreaga Sfântă Scriptură sunt folosite și interpretate de autor în mod liber și creator, fiind folosite ca autoritate supremă pentru a întemeia și impune noi structuri ecleziale sau a găsi soluții la probleme morale. Autoritatea episcopului în toate sectoarele vieții comunitare era încă în plină formare, astfel că pentru orice funcțiune sau obligație a acestuia autorul nostru folosește citate nou- sau vechi-testamentare. Problema celei de-a doua pocăințe care a frământat comunitățile creștine la cumpăna dintre veacurile II și III este

---

[436] Cf. Georg SCHÖLLGEN, *Pseudoapostolizität und Schriftgebrauch...*, p. 119.

[437] Tertulian, *Apologeticum*, XXXIX. Tertulian, *Despre idolatrie și alte scrieri morale*, ediție îngrijită și studiu introductiv Claudiu T. Arieșan, Editura Amarcord, Timișoara, 2001, p. 248.

[438] Did 1 (CSCO 402, 10, 1-4 Vööbus).

decisă în favoarea reprimirii păcătoșilor în Biserică prin pocăință, pe baza unui lanț de citate biblice, care demonstrau în esență, că Dumnezeu nu voiește moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu. Uneori, autorul își ia libertatea de a modifica afirmații practice ale Sfintei Scripturi, ce țin de disciplina comunității, coborând vârsta primirii unei văduve în rândul celor consacrate lui Dumnezeu la 50 de ani sau recomandând văduvelor tinere să nu se recăsătorească, împotriva sfatului Sfântului Apostol Pavel către Timotei (1 Tim 5, 14)[439].

Autorul Didascaliei folosește peste 500 de citate din Vechiul și Noul Testament, unele din acestea întinzându-se pe mai multe pagini. Citează adesea din Psalmi și Proverbe, din Pentateuh și profeții mari, iar din Noul Testament la loc de frunte se află cele trei Evanghelii sinoptice[440], urmând după ele Faptele Apostolilor și epistolele pauline[441]. Pe lângă aceste surse canonice autorul notru se pare că a cunoscut și Evanghelia lui Petru, Evanghelia după Evrei, Acta Pauli și Faptele lui Petru, atestând astfel circulația lor în spațiul sirian. Din Evanghelia lui Petru a preluat faptul că Irod l-ar fi condamnat pe Iisus la moarte, din cea după Evrei episodul cu femeia adulteră existent și la Ioan, din Acta Pauli informații referitoare la doi eretici, Simon și Cleobius, iar din Faptele lui Petru detalii cu privire la activitatea lui Simon Magul la Roma[442]. Această preluare a unor date din scrieri considerate azi necanonice nu trebuie să surpindă în contextul veacului al III-lea, când canonul biblic era în plină formare. Sfântul Efrem Sirul (†373) a comentat, de exemplu, pe lângă corpul paulin de scrisori autentice și Acta Pauli.

Ceea ce este propriu autorului nostru, este faptul că înțelege toate cărțile Sfintei Scripturi ca fiind cuvântul lui Hristos, care a vorbit prin gura lui Moise, dar și prin gura profeților, iar prin aceasta interpretează scripturile Vechiului Testament în cheie mesianică[443].

Fără a insista mai mult asupra altor aspecte secundare demersului nostru putem conchide împreună cu Georg Schöllgen că:

> *„Scriptura este în mod foarte evident nu numai izvorul dreptului bisericesc, ci și al vieții comunității, al învățăturii episcopale, al dezbaterilor teologice, așadar al adevărului prin excelență. De aici se poate explica rolul său dominant în desfășurarea vieții comunității”*[444].

---

[439] Pentru detalii cf. Georg SCHÖLLGEN, *Pseudoapostolizität und Schriftgebrauch...*, p. 112.

[440] Doar în treacăt dorim să amintim că *Didascalia* conține cea mai veche citare a faimoasei pericope evanghelice cu femeia adulteră, prezentă azi în Evanghelia după Ioan (In. 8, 3-11).

[441] Analize detaliate ale folosirii Sfintei Scripturi în Didascalia au realizat mai mulți autori. Părerile sunt adesea împărțite cu privire la identificarea unui loc într-o Evanghelie sau alta, deoarece autorul citează aproape orice text scripturistic ca fiind cuvântul lui Dumnezeu. Pentru folosirea Noului Testament în Didascalie cf. Hans ACHELIS/Johannes FLEMMING, *Die syrische Didaskalia*, p. 318-354. Pentru folosirea Sfintei Scripturi în totalitatea ei și a vechilor autori bisericești cf. R. H. CONNOLY, *Didascalia Apostolorum*, p.lxix-lxxxiii. Studiul lui J. J. C. COX, „Some Prolegomena and Addenda to a Study of the Dominical *Logoi* as cited in the *Didascalia Apostolorum*“, în: *Studia Patristica*, XVI (1985), p. 82-87 propune o analiză a celor 134 de citate din Evanghelii pe baza florilegiilor biblice cu cuvinte ale Domnului ce circulau în spațiul sirian al epocii, din care nu indică însă nici unul, considerând că autorul Didascaliei nu a folosit Evangheliile clasice, nici vreo armonie a acestora. Deși pare o propunere incitantă, nu a fost luată în serios de cercetători, în special în fața rezultatelor vechilor studii care au demonstrat deja folosirea Evangheliilor cunoscute azi.

[442] Cf. R. H. CONNOLY, *Didascalia Apostolorum*, p.lxxv-lxxix.

[443] Cf. Did 1 (CSCO 402, 10, 19-23 Vööbus).

[444] Georg SCHÖLLGEN, *Pseudoapostolizität und Schriftgebrauch...*, p. 113.

2. Legea lui Moise și semnificația ei pentru Biserica creștină

Sfintele Scripturi ale Vechiului și ale Noului Testament nu au fost folosite și nu sunt folosite și citite în mod unitar în Bisericile creștine până azi. În timp ce Biserica Ortodoxă nu a păstrat în afara Psalmilor lui David, a paremiilor de la Vecerniile importante ale Sfinților și ale Praznicelor împărătești, și a unor mici fragmente vechi-testamentare, citite în timpul Postului Mare, alte lecturi liturgice din Vechiul Testament, multe confesiuni creștine îl lecturează și interpretează duminical, iar credincioșii acestora citesc zilnic din el.

Până azi există confesiuni creștine care păstrează distincția între alimente curate și necurate, arătând prin aceasta poziționarea lor față de legea Vechiului Testament. La întrebarea *Ce a mai rămas valabil din legea lui Moise după venirea lui Hristos*? autorii creștini ai primelor secole au răspuns în mod diferit. Sinodul de la Ierusalim a stabilit libertatea față de circumcizie, dar cu toate acestea multele indicații ale legii vechi-testamentare nu erau abolite. Interpretările alegorice și mesianice ale legii vechi realizate de mari părinți ai Bisericii, cât și dezvoltarea sărbătorilor creștine din cele iudaice lăsau totuși elemente provenite din iudaism în comunitățile creștine.

Didascalia a fost redactată pentru o comunitate de creștini proveniți din păgâni, dar aflată în preajma influențelor iudaice, în special iudaizante. Eretici marcioniți, ebioniți și encratiți sunt atacați probabil de episcopul sirian autor al scrierii, pentru dependența lor de legea Vechiului Testament, de ale cărei legături dorea să-i elibereze pe cei încredințați spre mântuire, iar astfel ne este oferit un mod foarte concret de raportare la legea veche.

Ethosul prezentat de Didascalie este superior celui iudaic, din simplul motiv că a fost spiritualizat de Hristos și eliberat de fostele rituri tipologice și de jertfele sângeroase, ce prevesteau numai venirea lui Hristos. Ceea ce este propriu autorului Didascaliei este împărțirea legii Vechiului Testament în două:

> *„Căci prima lege este aceea pe care Domnul Dumnezeu a rostit-o înainte ca poporul să facă vițelul și să slujească idolilor, iar ea constă în cele zece cuvinte și în judecăți*[445]*. Iar după ce au slujit idolilor, El cu dreptate a pus legături asupra lor, așa cum au meritat. Dar voi nu trebuie să le puneți asupra voastră, deoarece Mântuitorul nostru nu a venit pentru un alt motiv, decât să împlinească legea și să ne dezlege pe noi de acele legături ale celei de-a doua legi. Deci El ne-a dezlegat pe noi de acele legături și astfel i-a chemat pe cei ce cred în El și le-a zis: „Veniți la mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi“*[446]*. Astfel, fără greutatea acestor poveri citește legea cea simplă care este în acord cu Evanghelia, apoi Evanghelia însăși și profeții și de asemenea Cartea Regilor“*[447].

Episcopul sirian distinge astfel între prima lege și cea de-a doua lege a Vechiului Testament, despărțite de episodul ridicării și închinării la vițelul de aur (Ieșire 32). Aceasta înseamnă că dacă legea morală vechi-testamentară trebuie păstrată, legea ceremonială dată

[445] Se pare că autorul se referă aici la legiuirile date de Dumnezeu lui Moise după urcarea pe Muntele Sinai și primirea Decalogului, care sunt cuprinse în Ieșire, capitolele 21-23.
[446] Mt. 11, 28.
[447] Did 2 (CSCO 402, 15, 17-28 Vööbus).

după aceea trebuie respinsă, deoarece a fost o simplă povară pusă pe umerii lui Israel pentru a putea păstra monoteismul care a condus la pregătirea întrupării lui Hristos. Astfel, prima lege este veșnică, iar cea de-a doua a fost trecătoare și provizorie, o măsură interimară, iar întoarcerea la respectarea ei ar însemna anularea libertății adusă de mântuirea în Hristos. *Praeparatio evangelica* s-a împlinit numai prin așa-numita primă lege și prin prooroci[448].

Pe lângă referirile în treacăt la această temă de-a lungul întregii lucrări, autorul dedică ultimul capitol al regulamentului său bisericesc, intitulat „Despre legăturile celei de-a doua legi a lui Dumnezeu", acestei probleme, pe care o dezbate de-a lungul a numeroase pagini[449]. Motivul evident al acestui capitol este prezența unui grup scrupulos, aflat în imediata apropiere a comunității sale, care ținea cu strictețe le respectarea celei de-a doua legi[450]. Această provocare în care se afla comunitatea siriană, în cadrul efervescenței religioase a Antichității, arată continua tensiune în care trăiește orice parohie creștină care încearcă să-și ia credința în serios. Provocările contemporane sunt de o cu totul altă natură, dar păstrarea adevărului revelat într-o lume pluralistă, postmodernă și indiferentă nu este ușor, cum ușor n-a fost niciodată.

Drept urmare, episcopul sirian încearcă de-a lungul a 25 de pagini să-i convingă de eliberarea adusă de Hristos de spălări și curățiri rituale, cât și de deosebirea mâncărilor. Apariția lui Moise și Ilie alături de Hristos pe Tabor a confirmat în viziunea sa faptul că doar legea și proorocii trebuie respectate[451]. Cu privire la perioada menstruației femeilor, care erau considerate necurate timp de 7 zile după tradiția iudaică, se credea în spațiul sirian că acestea nu ar pierde Sfântul Duh în această perioadă. O astfel de învățătură are după părerea sa consecințe dramatice, căci dacă o femeie ar muri în această perioadă ar pierde mântuirea. Tot la fel sunt demontate vechi rămășițe iudaice, conform cărora bărbatul și femeia ar fi necurați după unirea trupească sau atunci când se ating de morți, aducându-se o mulțime de argumente atât din Vechiul, cât și din Noul Testament împotriva unei astfel de înțelegeri[452].

Rezumând întreaga dezbatere și problematizare a autorului remarcăm că în viziunea lui toate ritualurile descrise după Ieșire 32 și în cărțile următoare nu mai sunt valabile în sens literal, ci în sens spiritual dacă sunt în acord cu legea generală a Vechiului Testament. Astfel preoția Vechiului Testament, Cortul Mărturiei etc. au fost acceptate în Biserică, transformate radical de jertfa lui Hristos[453].

Didascalistul nu stă singur în această tradiție de intrepretare a Vechiului Testament. Cu un secol mai devreme, Sfântul Justin Martirul și Filozoful nu avea cum să evite în celebrul său *Dialog cu iudeul Trifon* o dezbatere cu privire la legea vechi-testamentară. Atunci când Tryfon îi aduce aminte Sfântului Justin despre prescripțiile legii vechi, acesta arată că toate acelea au fost rânduite de Dumnezeu datorită învârtoșării inimii poporului

[448] Cf. R. H. CONNOLY, *Didascalia Apostolorum*, p.lix-lxii.
[449] Did 26 (CSCO 408, 223-248 Vööbus).
[450] W. C. Van UNNIK, *op. cit.*, p. 14.
[451] Did 26 (CSCO 408, 225, 5-6 Vööbus).
[452] Did 26 (CSCO 408, 239ș.u. Vööbus).
[453] W. C. Van UNNIK, *op. cit.*, p. 22.

evreu și spre a-l feri de idolatria spre care a fost înclinat mereu[454]. Cu toate că argumentația și motivul redactării scrierii diferă de Didascalia, totuși s-a remarcat similaritatea incontestabilă a celor două scrieri creștine. Este posibil ca la originea acestei viziuni asupra legii să stea chiar Sfântul Justin, sau poate fi vorba de o veche tradiție palestiniană cunoscută de ambii autori[455].

3. *Lectio divina* – o nouă cultură a Cerului

Exilarea Sfintei Scripturi din preocupările noastre zilnice duce la scindarea dialogului personal cu Dumnezeu, pe care nu Îl mai ascultăm vorbindu-ne. Prin cuvântul Său ni se comunică Hristos Însuşi. Dacă romanele sau lecturile *science fiction* mijlocesc evadarea într-o lume a imaginarului, într-o lume romanescă ireală, Scriptura este singura carte a lumii care ne introduce în însăşi fiinţa existenţei, realizând legătura noastră cu Logosul, Raţiunea Supremă a lumii, iar prin aceasta cu Cerul.

Anticii greci bogați și cultivați posedau acasă role de papirus cu *Iliada* sau *Odiseea* atribuite lui Homer, ale căror istorii le-au citit deja în școală, iar romanii bogați ce nu vorbeau decât latina, posedau role cu *Eneida* lui Virgiliu sau cu *Metamorfozele* lui Ovidius, o colecție de povestiri cosmice și istorice de la întemeierea ordinii din haos, pentru a aminti doar cele mai faimoase creații ale lumii greco-romane[456]. După Fernard Robert, miracolul grec a avut ca rațiune de a fi o neîngrădită și perpetuă născocire de mituri[457], ceea ce l-a distins fundamental de lumea revelată a Sfintei Scripturi. Într-o astfel de atmosferă și dilemă se găseau creștinii Didascaliei încă în veacul al III-lea al erei creștine. Formați în școlile grecești și deprinși cu genealogiile zeilor, lecturând încă vechile scrieri păgâne, ce contrastau radical cu valorile Noului Testament, aceștia erau chemați să rezolve ambivalența așezării între două culturi. Ce puteai să înveți de la niște zei imorali, care își ucideau copiii, desfrânau sau căutau răzbunarea?

Religiile de misterii, în măsura în care posedau scrieri sfinte proprii, considerau aceste scrieri ca „arcana“. Laicul avea acces la scrieri abia după un timp destul de îndelungat de pregătire şi numai în urma unor iniţeri ritualo-gnostice.

În iudaism însă, scrierile sfinte nu aparţineau numai templului şi sinagogii, ci erau citite şi în şcoală şi în familie. Nu exista o obligativitate a citirii private a Scrierilor Sfinte, dar legea Vechiului Testament cuprinsă în Tora nu cuprindea numai adevărurile de credinţă, ci în acelaşi timp şi regulile de viaţă. De aceea legea, dar şi celelalte scrieri sfinte, cuprindeau regulile de viaţă pentru fiecare iudeu în parte. Dată fiind multitudinea prescripţiilor rituale şi morale din Tora este de presupus, că mulţi iudei o deţineau şi privat. O dovadă unică avem în

---

[454] Sfântul Justin Martirul şi Filozoful, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, XLVI. „Căci voi nu aveți nici măcar o scurtă ținere de minte, pentru respectul pe care-l datorați lui Dumnezeu, și nici măcar în felul acesta nu v-ați convins a nu mai fi idolatri“. Sfântul Justin Martirul şi Filozoful, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, în: *Apologeți de limbă greacă*, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 186.

[455] O prezentare pe larg a viziunii Sfântulu Justin în comparație cu Didascalia oferă W. C. Van UNNIK, *op. cit.*, p. 26-27.

[456] Cf. Robert Louis WILKEN, *Der Geist des frühen Christentums*, aus dem Amerikanischen übersetzt von Karl Nicolai, Wissenschftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2004, p. 51.

[457] Cf. Eduard Florin TUDOR, *Lumea vechilor greci. Un studiu despre dionisiacul și apolinicul din Grecia antică*, Editura Punct, Bucureşti, 2002, p. 7.

I Macabei 1, 59-61, unde se relatează că Antioh IV Epifanes după cucerirea Ierusalimului a dat poruncă, ca orice iudeu care poseda *Tora* să fie omorât[458].

Din lumea iudaică această perspectivă a fost preluată atât de iudeocreștini, cât și de creștinii proveniți din lumea greco-romană. Autorul *Didascaliei* ne mijlocește o imagine deosebit de grăitoare cu privire la această practică a lecturii private a Sfintei Scripturi de către laici în Siria antică:

> *„Iar tu nu trebuie să hoinărești și să pierzi vremea pe străzi și să privești spectacolul gol al celor care se comportă rău, ci perseverează în meseria și munca ta, căutând și dorind să săvârșești acele lucruri ce sunt plăcute lui Dumnezeu. Trebuie, de asemenea, să meditezi continuu la cuvintele lui Dumnezeu. Totuși, dacă ești bogat și nu ai nevoie de o meserie pentru a trăi, nu trebuie să hoinărești și să umbli în mod zadarnic, ci trebuie să te apropii de cei credincioși și de cei care au aceeași gândire ca și tine, meditând și învățând cu aceia cuvintele vii. Iar dacă nu, șezi acasă și citește legea și Cartea Regilor și profeții și Evanghelia, care este împlinirea acestora. Totuși, evită toate cărțile păgânilor, pentru că ce ai tu de-a face cu ziceri străine sau legi sau profeții sau cu falsitatea, acelea care îndepărtează tinerii de la credință, pe cei ce sunt tineri? Căci ce-ți lipsește la cuvântul lui Dumnezeu, ca să poți învăța singur din aceste basme ale păgânilor? Dacă dorești să citești povestiri istorice, atunci ai Cartea Regilor; dacă vrei bărbați înțelepți și filosofi, îi ai pe profeți, la care găsești înțelepciune și înțelegere mai multă decât a bărbaților înțelepți și a filosofilor; pentru că ei au cuvintele unicului Dumnezeu, singurul Înțelept. Iar dacă dorești cântece, ai psalmii lui David. Însă dacă dorești ceva despre începutul lumii, atunci ai Facerea marelui Moise; iar dacă dorești legi și porunci, atunci ai legea, Cartea Ieșirii Domnului Dumnezeu. Așadar, abține-te complet de la scrierile străine, acelea ce sunt contrare acestora"*[459].

Autorul nostru nu este interesat de cultura antică, lucru evident din întreaga scriere, unde în afara Sfintei Scripturi și a câtorva autori biblici acesta nu citează aproape niciun autor păgân. O astfel de situare nu este comună perioadei de care ne ocupăm, alți scriitori creștini contemporani folosind foarte des pe autorii antici în scrierile lor. În special Clement din Alexandria, dar și alți scriitori bisericești contemporani *Didascaliei* cunoșteau la perfecție scrierile culturii greco-romane[460]. Acest bagaj provenea însă din perioada de dinaintea convertirii lor, atunci când nu-l cunoscuseră încă pe Dumnezeul cel Viu.

Din text reiese o tensiune între episcop și cei bogați din comunitate, asupra căreia vom reveni într-un alt capitol, deoarece îndrumarea de a citi Scripturile este îndreptată expres către cei bogați, care nu au nevoie să-și câștige existența dintr-o meserie. Bogații amintiți aici au fost crescuți cu literatura păgână pe masă, ei sunt o minoritate în

[458] Adolf von HARNACK, *Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften in der alten Kirche*, Leipzig, 1912, p. 19-21. În Mişna se povesteşte despre moartea unui levit într-un han. Bagajul său se compunea dintr-o geantă şi din Tora. *Ibidem*, p. 21, Nota 4.
[459] Did 2 (CSCO 402, 14, 10 – 15, 5 Vööbus).
[460] Clement citează în scrierile sale sute de pasaje din poeți, filosofi, dramaturgi și istorici greci, dar toate sunt folosite propedeutic pentru a arăta Sfânta Scriptură, din care citează de câteva mii de ori, ca bază a întregii culturi creștine. Cf. Robert Louis WILKEN, *op. cit.*, p. 53 ș.u.

comunitate, dar le este foarte greu să renunțe la bucuria lecturii autorilor antici iubiți[461]. Cât de greu era acest lucru, reiese și din viața Fericitului Ieronim, care încă în veacul al patrulea, după propria mărturie, postea creștinește și citea păgânește, neputând să se lepede de lectura lui Cicero nici măcar în grota din Betleem, până ce nu a intervenit pegagogia divină[462]. Civilizația greacă pregătea pentru o cultură aleasă și o exprimare laborios și îngrijit realizată, ceea ce nu era cazul la scrierile creștine ale vremii, asftel că pentru cei vizați nu era ușor să se conformeze acestui sfat. Credem însă, că episcopul comunității, care nu poseda această cultură antică, dincolo de dorința de a se impune în fața celor bogați accentuată poate prea mult de interpreții Didascaliei, încerca să-i determine pe bogații comunității să se pregătească prin citirea Sfintei Scripturi pentru o viață frumoasă, deoarece aceasta mijlocește cultura unei vieți nemuritoare.

Cultura păgână este pentru episcopul sirian un pericol pentru tinerii comunității sale, deoarece mijlocește mai departe basme și mitologii imaginare, care sunt contrare adevărurilor Sfintei Scripturi. Cum poate fi compatibilă cosmogonia greacă cu cea iudeo-creștină? În locul unor astfel de confuzii este propusă o amplă cultură creștină, întemeiată pe lectura Sfintei Scripturi, care cuprinde în ea aproape întreaga cultură a umanității – istoria, filosofia, dreptul, muzica. Toate pot fi câștigate din cărțile Vechiului Testament. Didascalia probează ipoteza lui Adolf Harnack, că în creștinismul vechi, atunci când se vorbește de Sfintele Scripturi se au în vedere exclusiv cărțile Vechiului Testament[463]. Abia după formarea definitivă a canonului Noului Testament în veacul al IV-lea, scrierile noutestamentare devin primordiale. Cu toate acestea, autorul Didascaliei invită și la lectura Evangheliei, ca împlinire a tuturor acestor scrieri, deși nu insistă mai apoi asupra ei. Putem presupune însă o lectură în cheie mesianică a Vechiului Testament, care oferea regulile unei vieți morale.

Cei care au eliberat creștinismul antic din aceasta perspectivă precautã și oarecum îngustă au fost marii Părinți ai primelor veacuri, școliți la universități păgâne și convertiți mai apoi la credința în Hristos. Aflați în polemică și dezbateri intense cu marii gânditori antici sau cu statul persecutor roman, au fost nevoiți să-și însușească toată această cultură pentru a o putea combate, extrăgând din ea ceea ce este folositor. Celebră în acest sens a rămas până azi *Omilia a XXII-a către tineri* a Sfântului Vasile cel Mare, unde ierarhul încearcă, folosind exemplul albinei, să arate tinerilor creştini cum pot întrebuinţa cu folos literatura scriitorilor eleni:

> *„Noi, dacă suntem înţelepţi, să luăm din cărţi cât ni se potriveşte nouă şi cât se înrudeşte cu adevărul, iar restul să-l lăsăm. Şi după cum atunci când culegem flori de trandafir dăm la o parte spinii, tot aşa şi cu nişte scrieri ca acestea; să culegem atât cât este de folos şi să ne ferim de ceea ce este vătămător”*[464].

---

[461] Cf. Georg SCHÖLLGEN, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus...*, p. 176-177.
[462] Cu privire la întregul episod a se vedea pr. conf. dr. Daniel BENGA, „Convertirea la creştinism în antichitate ca „pelerinaj“ între două lumi“, în: *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă Bucureşti*, VII (2007), p. 205-206.
[463] Adolf von HARNACK, *op. cit.*, p. 28, nota 1.
[464] Sfântul VASILE cel Mare, *Omilia a XXII-a către tineri*, în *Idem*, *Scrieri, partea întâi. Omilii la Hexaemeron. Omilii la Psalmi, Omilii şi Cuvântări*, traducere de pr. Dumitru Fecioru, (PSB, 17), Editura IBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 569-570.

4. Sfânta Scriptură – „farmacia nemuririi“

Vorbindu-le studenților în urmă cu câțiva ani despre rolul important jucat de Sfânta Scriptură în viața comunităților primare creștine și de lectura acesteia în cadrul privat, am fost întrebat dacă aceasta nu este o viziune protestantă, deoarece numai protestanții citesc zilnic Scriptura. Astfel de prejudecăți sunt prezente cu siguranță în mintea multor ortodocși, care foarte rar își alimentează credința și viața din cuvântul Dumnezeului celui Viu, descoperit și fixat în Sfintele Scripturi și se mulțumesc cu repetiția adesea mecanică și neadecvată a unor citate scripturistice preluate din alte surse.

Lectura Scripturii nu trebuie însă să rămână una simplă, istorică și informativă, ne învață Didascalia, așa cum se întâmplă adesea astăzi la acei creștini care mărturisesc că au citit o dată toată Scriptura, ci trebuie să fie una morală, profundă și existențială. În Biblie putem găsi lucrarea lui Dumnezeu în istorie. Destinele descrise în Biblie sunt pentru creștin o școală a vieții, unde poate vedea cum răsplătește Dumnezeu credința și cum pedepsește necredința și nedreptatea. În acest sens, Didascalia spune într-un alt loc:

> *„[...]citește legea cea simplă care este în acord cu Evanghelia, apoi Evanghelia însăși și profeții și de asemenea Cartea Regilor, pentru a cunoaște că mulți regi care au fost drepți au fost recunoscuți de Domnul Dumnezeu în lumea aceasta și au rămas în făgăduința vieții veșnice a lui Dumnezeu. Însă acei regi, care s-au îndepărtat de Dumnezeu și au slujit idolilor, au pierit pe drept în mod nenorocit printr-o judecată severă și au fost privați de împărăția lui Dumnezeu; și în loc de odihnă sunt chinuiți. Deci, când tu citești aceste lucruri, vei crește foarte în credință și vei excela“*[465].

Anticii citeau pentru minte și cultura lumească, creștinii Siriei trebuiau să citească pentru viață, să descopere în Scripturi cum lucrează Dumnezeu în istorie și în viața oamenilor. Comunitatea noastră se afla în vreme de persecuție, viața era expusă neîncetat. Ceea ce este important este rămânerea în făgăduința veșnică a lui Dumnezeu, prin cunoașterea lucrării Lui. Cuvântul lui Dumnezeu nu este ceva la care te uiți sau pe care îl înveți teoretic, ci este acel reper după care trăiești, iar Scriptura devine astfel o carte despre dreapta viețuire, hrănindu-te din ea, te împărtășești de nemurire.

Sfânta Scriptură nu este de ajuns să fie citită, ci trebuie și corect interpretată. Aceeași Sfântă Scriptură, interpretată diferit, stă până azi la baza fracțiunilor din interiorul creștinimsului. De exemplu, lectura privată și individuală a Sfintei Scripturi în protestantism a condus la nașterea a nenumărate ramuri protestante. Din lectura Didascaliei reiese că interpretarea corectă este numai cea care ține cont de întregul context al Scripturii și este în acord cu tradiția apostolică. Ceea ce reiese din întregul context al primelor veacuri este faptul că autorii sacrii nu erau interesați în mod special de problemele dogmatice, ci de aspectele morale și practice, ce trebuiau învățate și desprinse din Scripturi[466]. Autorul

---

[465] Did 2 (CSCO 402, 15, 27 – 16, 5 Vööbus).

[466] Cea mai veche constituție bisericească, *Didahia*, conține în primele șase capitole prezentate pe baza mărturiilor din Scripturi cele două căi, calea vieții și calea morții, care făceau parte din instrucția catehumenală a celor ce urmau să fie botezați. Cf. *Didahia celor doisprezece Apostoli*, în: diac. Ioan I. ICĂ jr., *op. cit.*, p. 565-568.

Didascaliei îl îndeamnă astfel pe episcopul cetății să fie el mai întâi un bun cunoscător al Sfintelor Scripturi, dar și un bun și corect interpret al lor, pentru a instrui poporul, o instrucție raportată fundamental la legea morală:

> *„[Episcopul] să fie foarte conștiincios în învățătura sa și constant în citirea Sfintelor Scripturi cu sârguință, pentru a putea intrepreta și explica Scripturile corect. […] Deci, episcope, fi sârguincios și poartă grijă de Cuvânt, pentru ca, atunci când poți, să explici fiecare zicere, astfel încât prin multa instruire să hrănești și să adăpi în mod bogat poporul tău…"*[467].

Mijlocit cu sârguință și transmis în interpretarea lui corectă, cuvântul lui Dumnezeu devine în viziunea didascalistului hrană și băutură pentru suflet, o idee preluată și dezvoltată mai târziu de marele teolog al Antiohiei Siriei, Sfântul Ioan Gură de Aur. Acesta amintea neîncetat, în legătură cu lectura continuă a Sfintelor Scripturi, de primul psalm, comparând creștinul cu un pom răsădit lângă izvoarele apelor. Așa cum acest pom hrănit de apă va rodi, tot la fel creștinul care vrea să dea roadă bună trebuie să se hrănească din Scriptură zi și noapte[468]. Această tradiție va fi preluată de monahii achimiți, o tradiție ascetică născută în Mesopotamia de la Răsăritul Siriei, care psalmodiau ziua și noaptea, hrănindu-și astfel sufletul din cuvântul lui Dumnezeu și lăudându-L pe Creator[469].

Pentru a rămâne tot în tradiția siriană, la încheierea acestui capitol menționăm raportarea existențială și vie la cuvântul Sfintei Scripturi a Sfântului Efrem Sirul, alăuta Sfântului Duh, care în al *Cincelea imn despre Paradis*, cânta sărutul versetelor Sfintei Scripturi și experierea Paradisului:

„Am citit începutul cărții / și m-am umplut de bucurie,
Căci versetele ei / și-au deschis brațele să mă întâmpine.
Cel dintâi a alergat spre mine, m-a sărutat / și m-a condus la tovarășul lui
și când am ajuns la versetul / în care e scrisă
istoria Raiului, / ea m-a ridicat și m-a dus
din sânul cărții / în însuși sânul Raiului"[470].

---

[467] Did 4 (CSCO 402, 47, 8 – 21 Vööbus).

[468] Adolf von HARNACK, *op. cit.*, p. 81. Acest dor de lectio divina era foarte prezent la creștinii învățați ai Antichității. Paladiu istorisește despre Melania cea Bătrână (342-411) următoarele: „A fost foarte învățată şi a iubit Scriptura. A schimbat în zile nopţile, parcurgând toate scrierile vechilor tâlcuitori, între care 3000 de pagini din Origen, 25000 din Grigorie de Nazianz, Ştefan Pieriu, Vasile şi alţi iluştrii. Şi nu le-a parcurs în mod simplu şi la întâmplare, ci fiecare carte a citit-o cu osteneală de şapte sau opt ori. De aceea a ştiut să se elibereze de gnoza cu nume fals (I Tim. 6, 20). Şi înaripată de harul Scripturilor cu bune nădejdi, să se facă o pasăre duhovnicească ce s-a înălţat spre Hristos". PALADIE, *Istoria Lausiacă*, trad. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1993, p. 107-108.

[469] A se vedea minunata lucrare *Ceaslovul și Viețile Sfinților Monahi Neadormiți*, traducere și postfață, Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2006. Studiul postfață la această lucrare (p. 229-305) al părintelui profesor Ioan I. Ică jr, „Neadormiții – monahism răsăritean apostolic: destinul și metamorfozele unei harisme uitate", oferă o amplă și competentă introducere în istoria și spiritualitatea acestor monahi, al căror ethos și viață au lăsat urme adânci, profunde și veșnice în duhul monahismului bizantin.

[470] Sfântul Efrem Sirul, *Imnele despre Paradis* (5,3), în: Sebastian BROCK, *Efrem Sirul I. Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efrem Situl; II. Imnele despre Paradis*, traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 210.

IX. „Peregrinatio“ în antichitatea creştină – despre ethosul pelerinului

Începuturile creştinismului sinaitic se pierd în negura istoriei[471]. Triburile nabateenilor şi faraniţilor s-au aşezat în peninsula Sinai abia după anexarea acesteia la imperiul roman, în anul 106 d. Hr. Populaţiile nomade din această regiune sunt numite în izvoarele antice „saracini“, concept care va desemna după secolul al VII-lea orice trib musulman[472]. Nu avem nici o informaţie precisă despre creştinismul sinaitic pre-constantinian. Din prima jumătate a secolului al IV-lea ştirile cu privire la existenţa monahilor în acest spaţiu şi jurnalele de călătorie ale pelerinilor ne ajută să pătrundem în spiritualitatea şi viaţa creştinismului din acest areal.

Se consideră că primii anahoreţi s-au aşezat la poalele Muntelui Sinai în secolul al III-lea[473] sau al IV-lea[474], ultima variantă fiind mai realistă. Însuşi Eusebiu de Cezareea, în celebrul *Onomasticon* al numelor biblice, scris în jurul anului 330 nu ştia să precizeze exact locul Muntelui Sinai sau să indice vreo tradiţie locală referitoare la acesta. Apelând la tradiţiile locale ale comunităţilor creştine, Constantin cel Mare a început un amplu program de construcţii bazilicale în locurile sacre ale creştinilor, a căror cinstire a căpătat în secolul al IV-lea un avânt cu neputinţă de imaginat cu câteva decenii înainte. Dacă în celelalte spaţii ale imperiului erau cinstite în special mormintele martirilor, în spaţiul palestiniano-egiptean locurile amintite în Scripturile vechi şi noi vor constitui ţelul natural al pelerinilor, Ierusalimul şi împrejurimile lui jucând un rol central.

Iudaismul celui de-al doilea templu nu avea nici o idee despre locul evenimentelor petrecute în Sinai şi nu se cunoştea nici o tradiţie iudaică privitoare la pelerinajul la muntele pe care Dumnezeu a vorbit cu Moise[475]. Astfel, trebuie afirmat că în ciuda importanţei Sinaiului pentru teologia şi spiritualitatea iudaică, începuturile pelerinajului la Sinai trebuie relaţionate cu istoria creştină.

Teologia creştină a primelor două secole a fost în întregime scripturistică, pornind de la principiul "Hristos este sfârşitul Legii" (Romani 10, 4). Cuvântările ţinute în Ierusalim de Petru şi de Arhidiaconul Ştefan la scurtă vreme după pogorârea Sfântului Duh nu fac altceva decât să interpreteze întreaga Scriptură a lui Israel din perspectiva lui Hristos-Mesia, care a împlinit întreaga Lege. Legea şi Profeţii Vechiului Testament au vorbit de fapt despre El. Actul teologic al începuturilor consta în a spune că profeţiile mesianice s-au împlinit în Hristos. Această metodă de interpretare a Scripturilor iudaice a fost numită de Ghislain Lafont

---

[471] Cf. R. Devreesse, „Le Christianisme dans la péninsule sinaitique, des origins à l’arrivée des Musulmans“, în *Revue Biblique*, 49 (1940), p. 205-230.

[472] Cu privire la evoluţia conceptului cf. Rudolf Solzbacher*, Mönche, Pilger und Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel – von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft*, Telos-Verlag, Altenberge, 1989, p. 76 ş.u.

[473] Andreas Külzer, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Frankfuhrt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien, 1994, p. 260.

[474] Cf. Rudolf Solzbacher*, op. cit.*, p. 108.

[475] *Ibidem*, p. 106. O excepţie o reprezintă Proorocul Ilie care se îndreaptă spre Horeb, considerat a fi un alt nume al Sinaiului în unele texte, unde Dumnezeu I se arată în adierea de vânt. Cf. III Regi 19, 8-12.

"analogie mesianică"[476]. Pentru comunitatea începuturilor istoria se afla la sfârşit, deoarece S-a arătat Cel ce trebuia să vină, astfel "orice eveniment din trecutul lui Israel pune în lumină un aspect al misterului lui Hristos, iar acest mister luminează la rândul său sensul evenimentului trecut"[477].

Dintr-o astfel de perspectivă teologică este de înţeles faptul că Muntele Sinai avea să joace un rol fundamental în teologia creştină a primelor veacuri. Origen este primul care interpretează drumul lui Israel din Egipt către Sinai în mod alegorico-spiritual ca urcuş al sufletului către desăvârşire, către întâlnirea cu Dumnezeu[478]. Origen poate fi privit ca un adevărat precursor al monahilor creştini. Exemplul vieţii sale, petrecută în rugăciune, asceză şi *lectio divina* alături de cei mai apropiaţi ucenici ai săi, importanţa acordată luptei duhovniceşti împotriva gândurilor rele în scrierile sale, aprofundarea sensului fecioriei ca prefigurare a vieţii viitoare au reprezentat o solidă bază exemplară şi doctrinară pentru monahismul ulterior lui[479]. Astfel, Origen a exprimat în scrierile sale şi a exersat în propria viaţă "ceea ce monahii vor încerca să realizeze mai apoi în mânăstirile lor"[480].

Această perspectivă alegorică care interpretează ieşirea din Egipt ca urcuş al sulfetului spre desăvârşire, a născut în sulfetul anahoreţilor şi al asceţilor din secolul al IV-lea dorinţa de a găsi în mod fizic acel spaţiu sacru, unde Dumnezeu s-a arătat lui Moise. Astfel, ei trebuie consideraţi a fi creatorii reali ai pelerinajului la muntele Sinai, al cărui proces de identificare scapă cercetărilor istorice. În acelaşi loc a fost identificat şi Rugul Aprins, din care Dumnezeu i-a vorbit lui Moise (Cf. Ieşire 3, 1-7), trimiţându-l în Egipt pentru a elibera poporul. Alături de muntele Sinai a fost identificat şi Horebul, muntele unde Dumnezeu i s-a arătat lui Ilie sub chipul unei uşoare adieri de vânt (Cf. III Regi 19, 8-12).

Moise şi Elie au devenit în primele secole prototipurile anahoreţilor creştini, modul în care aceştia şi-au dus viaţa invitând la urmarea lor. *Imitatio spiritualis* va fi dublată însă de pornirea în pribegie către Sinai spre a urca în mod real pe munţii unde acestora le-a vorbit Dumnezeu. Nu este astfel întâmplător că primii pelerini la Sinai sunt două personalităţi proeminente ale monahismului sirian: Iulian Sabas şi Simeon Palaios, care au pornit în *peregrinatio* spre muntele Domnului la jumătatea secolului al IV-lea, fiind urmaţi la două-trei decenii de celebra pelerină spaniolă Egeria şi de alţi numeroşi pelerini.

1. „Scoate-ţi încălţămintea din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt!“ (Ieşire 3, 5)

[476] Ghislain Lafont, *O istorie teologică a Bisericii. Itinerarul, formele şi modelele teologiei*, traducere de Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 34. "... trecerea prin Marea Roşie este povestită nu numai şi nici în primul rând pentru a păstra memoria trecutului, ci mai ales pentru că ea schiţează anticipat minunile aşteptate de la Dumnezeu: ea este o schiţă a acţiunii ce va veni, un dar al lui Dumnezeu, Creatorul şi Mântuitorul lui Israel: o analogie mesianică". *Ibidem*, p. 35.
[477] *Ibidem*, p. 35.
[478] Cf. Rudolf Solzbacher, *op. cit.*, p. 109.
[479] Cf. Tomás Spidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creştin; III. Monahismul*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 18-19.
[480] *Ibidem*, p. 19.

Înainte de a porni în pelerinaj spre Sinai alături de pelerinii primelor veacuri creştine să ne fie îngăduite câteva reflecţii teologice asupra spaţiului sacru şi a importanţei acestuia pentru omul religios. Spaţiul dominat de Muntele Sinai implică mai multe epifanii[481], în urma cărora locul este consacrat ca areal sfânt datorită faptului că teofaniile petrecute acolo l-au deschis spre înalt, l-au făcut să comunice cu Cerul, devenind astfel asemănător cu locul unde Domnul i s-a arătat lui Iacob în Haran, o adevărată „poartă a cerului" (Ieşire 28, 12-19).

Muntele Sinai este locul unde Dumnezeu Însuşi s-a revelat mai întâi lui Moise din Rugul Aprins, pentru ca mai apoi să se odihnească efectiv pe el în urma pelerinajului Său sfânt către lume, spre a vorbi cu eliberatorul evreilor din robia Egiptului şi a lăsa întregii omeniri Decalogul. Cel necuprins şi nemărginit s-a coborât pe un munte, mărginindu-se din iubire spre a lăsa lumii poruncile, care sunt de fapt cuvintele pe care El le are de grăit lumii (Cf. Ieşire 20, 1). Aceste „cuvinte" nu sunt pentru creştini legi şi porunci exterioare, ci locul sau spaţiul unde oamenii îl pot întâlni pe Dumnezeu[482].

Prin teofanie are loc o ruptură operată în spaţiu, ea permiţând detaşarea acelui loc de toate celelalte şi definirea lui ca spaţiu sacru, de fapt singurul spaţiu care există cu adevărat, care devine un fel de axă centrală a oricărei orientări ulterioare[483]. Din această perspectivă orice spaţiu sacru are o dimensiune eshatologică, devenind chip al cerului nou şi al pământului nou pe care creştinii le aşteaptă (Cf. 2 Petru, 3, 13). Pelerinajul la un loc sfânt este de fapt un drum care ţinteşte spre întâlnirea cu veşnicia, deoarece în acel spaţiu Dumnezeu „şi-a lăsat urmele", acestea putând fi simţite printr-un tip de cunoaştere special, o cunoaştere relaţională înrădăcinată în realitatea credinţei. Teologia aşteptării este însă o teologie a pregustării, ceea ce implică deja de aici întâlnirea cu veşnicia. Participarea la evenimentul ecclesial al peregrinării este o cunoaştere empirică a sfârşitului sau a ultimului ţel al existenţei mele, comuniunea cu Dumnezeu într-un timp fără sfârşit.

Istoria descoperirii şi a sălăşluirii lui Jahve între oameni nu se încheie în Sinai, ci continuă prin sălăşluirea sa în Cortul Mărturiei, apoi în Templu, iar în cele din urmă prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, în toate bisericile creştine. Interpretarea creştină a "typosurilor" vechi-testamentare presupune că evenimentele din Vechiul Testament au fost chipuri ale unor aspecte din viaţa Mântuitorului şi şi-au găsit împlinirea în Hristos. Legea primită pe Muntele Sinai este chip al noii legi adusă de Fiul lui Dumnezeu întrupat. Prin aceasta aflarea în oricare din spaţiile sacre ale creştinismului presupune întâlnirea cu întreaga istorie a mântuirii, deoarece atât evenimentele vechi-testamentare, cât şi cele nou-testamentare devin cotemporale în cadrul timpului istoriei mântuirii.

---

[481] Cuvântul „epifanie" nu a avut niciodată în greceşte un sens profan. A desemnat întotdeauna un eveniment religios. Epifania nu este rezultatul unui efort uman, ci este sur-prinzătoare, adică îl prinde pe om de sus. O abordare semantică a cuvântului oferă André Scrima, *Biserica liturgică*, trad. din franceză Anca Manolescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 129.

[482] Cf. Picu Ocoleanu, *Liturghia poruncilor divine. Prolegomene teologice la o nouă cultură a legii*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2004, p. 14 ş.u.

[483] Cf. Mircea Eliade, *Sacrul şi Profanul*, traducere din engleză de Rodica Chira, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 21-22.

2. „Celor ce iubesc, nu numai cei iubiţi le sunt de trei ori doriţi, ci şi locurile în care au fost şi au vorbit aceştia“[484] – pelerinajul lui Simeon Palaios

Peregrinatio antica ţintea nu numai către Locurile Sfinte de la Ierusalim, mormântul Sfântului Mina în Egipt sau pelerinajul în Siria pentru a primi binecuvântarea lui Simeon Stâlpnicul[485], ci şi Muntele Sinai din peninsula cu acelaşi nume a devenit un punct de atracţie pentru pelerinii creştini.

Simeon Palaios (cel bătrân) a fost alături de celebrul Iulian Sabas[486] una dintre personalităţile marcante ale creştinismului sirian al secolului al IV-lea. Ambii monahi sunt cei mai vechi martori ai pelerinajului la Sinai, muntele unde s-a coborât slava lui Dumnezeu, pe care l-au vizitat cândva la jumătatea secolului al IV-lea. Despre pelerinajul la Sinai al celor doi monahi aflăm amănunte din *Historia Religiosa* a episcopului Teodoret al Cyrului redactată în jurul anului 444. Ambii monahi sunt întemeietori ai unor mânăstiri renumite din ţinutul Antiohiei şi din regiunea Osrohene, între care mânăstirea Gindaros de lângă Antiohia întemeiată de Iulian va juca un rol decisiv în învingerea nestorianismului[487]. Deşi întemeietori de mânăstiri, cei doi nu sunt nişte practicanţi ai vieţii chinovitice, ci adepţi ai unei *peregrinatio continua*, foarte caracteristică de altfel creştinismului sirian, care exprima o stare de *xeniteia* (înstrăinare de lume) extremă, spre deosebire de statismul celui egiptean, care practica mai degrabă o *xeniteia spirituală*, o rupere de lume care se putea învăţa şi experimenta în propria chilie[488].

Deoarece Simeon Palaios nu găseşte nici o biserică pe Sfântul Vârf al Muntelui Sinai se presupune că el a ajuns acolo înaintea lui Iulian, primul ctitor al unei biserici sinaitice. De aceea, în cele ce urmează ne vom apri asupra relatării lui Teodoret cu privire la peregrinarea lui Simeon la Sinai, care cunoaşte episodul din relatarea mamei sale:

> „Cuprins iarăşi, însă, de dorul liniştirii, a dorit să plece în muntele Sinai – şi aflând acest lucru mulţi dintre bărbaţii cei aleşi, care urmau aceeaşi filozofie ca şi el, împreună au alergat, dorind a se face părtaşi cu el la această călătorie“[489].

---

[484] Simeon Bătrânul, monah din Siria, trăitor în secolele IV-V.

[485] Michel Stavrou distinge de-a lungul istoriei bisericii trei tipuri fundamentale de locuri de pelerinaj: locurile biblice menţionate în Vechiul şi Noul Testament, mormintele şi relicvarele martirilor şi ale sfinţilor şi locurile de rezidenţă ale monahilor celebrii. Cf. Michel Stavrou, „Approche théologique du pèlerinage“, în *Contacts*, LI (1999), p. 140. Cu privire la fenomenologia pelerinajului la locuri sfinte şi oameni sfinţi a se vedea Georgia Frank, *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, University California Press, Berkley/Los Angeles/London, 2000, p. 7 ş.u. Cu privire la dimensiunea religioasă a pelerinajului cf. lect. dr. Lucreţia Vasilescu, „Pelerinajul – dimensiuni semantice şi spirituale“, în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă Bucureşti*, I (2001), p. 581-600.

[486] Cf. Arthur Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Vol. 2, (CSCO 197), Löwen, 1960, p. 42-51.

[487] Cu privire la mânăstirile întemeiate de cei doi cf. Rudolf Solzbacher*, op. cit.*, p. 111.

[488] Cf. Michel Stavrou, *op. cit.*, p. 136-137. Ca martor al acestei tradiţii poate fi citat Avva Moise cu celebra apoftegmă a 6-a: „Un frate s-a dus la Sketis, la avva Moise, ca să-i ceară un cuvânt. Bătrânul îi zice: Mergi, stai în chilie şi chilia te va învăţa totul“. *Patericul sau apoftegmele părinţilor din pustiu*, trad. de Cristian Bădiliţă, Editura Polirom, Iaşi, 2003, p. 230.

[489] Fericitul Teodoret Episcopul Cirului, *Vieţile sfinţilor pustnici din Siria*, c. 6, trad. de dr. Adrian Tănăsescu-Vlas, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 2001, p. 60.

Motivul pentru care Simeon porneşte la drum spre Sinai este isihia, dorul după liniştea rugăciunii inimii, care alături de peregrinarea prin pustie constitue trăsăturile fundamentale ale monahilor sirieni. În acest pelerinaj este însoţit de o grupă de ucenici apropiaţi, care urmau acelaşi mod de viaţă, aceeaşi iubire de înţelepciune.

Călătoria către Sinai trecea prin pustia Sodomei, iar apoi probabil prin partea de est a peninsulei Sinai către sud, acolo unde era localizat muntele Domnului. Întâlnirea cu un ascet în pustiul din apropierea Mării Moarte îi uimeşte pe toţi, deoarece un leu a venit şi i-a adus bătrânului finice, pe care acesta le-a împărţit tuturor, după ce au făcut rugăciune împreună şi au cântat psalmi. După ce au petrecut noaptea priveghind, dar şi odihnindu-se, dimineaţa bătrânul i-a îmbrăţişat şi le-a dat drumul spre sud. Această întâlnire neaşteptată îl determină pe Simeon cel Bătrân să motiveze ascetului necunoscut motivul pentru care trecea prin acea pustie:

> „Şi noi din sete de viaţa pustnicească şi dragoste de liniştire pribegim prin această pustie, dorind să ne închinăm lui Dumnezeu acolo unde, arătându-Se lui Moisi, slujitorul Său, a dat tablele Legii – nu socotind că Dumnezeirea ar fi scrisă împrejur (circumscrisă) de loc [...], ci fiindcă celor ce iubesc nu numai cei iubiţi le sunt de trei ori doriţi, ci şi locurile în care au fost şi au vorbit aceştia“[490].

Spaţiul oriental influenţat de gândirea semitică este cel care va pune accentul pe materialitatea lumii, pe topologie, pe lume ca loc de revelare şi întrupare a ideilor, spre deosebire de cultura greacă de natură mai mult ideatică. Întruparea Cuvântului este cea care descoperă că materia este impregnată de duh. Argumentul adus de Simeon pentru pelerinajul în care a pornit este de natură iconică. Deşi dumnezeirea nu poate fi circumscrisă, totuşi locurile în care Ea s-a revelat sunt pline încă de prezenţa Ei şi de aceea vrednice de dorit. Locul Sfânt al revelaţiei lui Dumnezeu este un *axis mundi* care leagă cerul cu pământul, iar în el se trăieşte, chiar dacă numai pregustativ, destinul eshatologic al fiinţei umane. Muntele Sinai ca *locus sanctus* este în viziunea lui Simeon Palaios spaţiul unde Dumnezeu „a fost“[491] şi „a vorbit“, dar Dumnezeu este „Cel ce este“, aşadar Veşnicul care pe unde trece „lasă urme veşnice“, urme ce s-au transformat în chemare. Cuvintele pe care Dumnezeu le-a rostit pe Sinai sunt porunci, altfel spus chemări la întâlnirea cu El, deoarece „Hristos este ascuns în poruncile Lui“, după cum ne spune Marcu Ascetul. Cuvântul Său este Cuvântul „Dumnezeului Celui viu“, un cuvânt viu şi veşnic care smulge din lume şi pune în mişcare, dar nu neaparat în mişcări exterioare, care sunt limitate, ci într-o mişcare zguduitoare interioară care nu se mai poate opri niciodată. Urmarea văzută a întâlnirii interioare cu Cuvântul se concretizează în dorinţa reală de a urca pe Vârful Sfânt, ceea ce înseamnă să mergi către şi pe urma lăsată de Dumnezeu, să intri în destinul infinit al vieţii împreună cu El şi pe „urmele“ Lui.

> „[...] după ce au ajuns la muntele dorit, acel Dumnezeiesc Bătrân şi-a plecat genunchii în locul unde Moisi s-a învrednicit a vedea pe Dumnezeu pe cât este

[490] Ibidem, c. 6, p. 60-61.
[491] Dorinţa de a participa la trecutul biblic este pentru creştinii antichităţii fundamentală. Cf. Georgia Frank, *op.cit.*, p. 29-34.

cu putinţă firii muritoare, şi nu s-a sculat până ce nu a auzit voce dumnezeiască, ce l-a încredinţat de bunăvoinţa Stăpânului; şi întrucât întregul crug al săptămânii rămăsese plecat, nici mâncare nu gustase cât de puţină, i-a poruncit glasul ce s-a făcut să ia din cele puse înainte şi să mănânce cu osârdie – iar el tinzându-şi mâna, a aflat trei mere şi le-a mâncat după cum poruncise Dătătorul lor; şi umplându-se de toată vârtutea, cu veselie i-a îmbrăţişat pe soţii (însoţitorii) săi, cum era şi firesc. Aşadar, a făcut cale întoarsă bucurându-se şi veselindu-se, ca unul ce auzise glas Dumnezeiesc şi se bucurase de hrana de Dumnezeu dăruită“[492].

Ţelul întregului parcurs spaţial este Vârful Sfânt[493], „locul unde Moisi s-a învrednicit a vedea pe Dumnezeu pe cât este cu putinţă firii muritoare“. Simeon doreşte să participe la această „istorie“ din trecutul biblic, căci dacă timpul obişnuit este linear şi fiecare punct al său are un "înainte" şi un "după", timpul sacru al istoriei mântuirii nu are "înainte" şi "după", ci doar "eternul acum"[494], exprimat în tradiţia liturgică bizantină prin cuvântul "astăzi"[495].

Atingerea locului sacru este profund eshatologică, deoarece este pătrundere în "eternul astăzi" al istoriei mântuirii, unde se întâlnesc prin credinţă toţi cei care într-un fel sau altul L-au aşteptat şi L-au dorit pe Hristos[496]. Creştinii de după venirea lui Hristos pot deveni contemporani cu cei din Vechiul Testament, la fel cum drepţii Vechiului Testament au devansat timpul spre a-L vedea pe Hristos. Extraordinară este trecerea prin timp a unor persoane vechi-testamentare, ilustrată de Sfântul Efrem Sirul, ilustru imnograf sirian contemporan cu Simeon Palaios şi Iulian Sabas în *Imnele la Naşterea Domnului*[497]. Toţi drepţii şi prorocii Vechiului Testament tânjeau după Ziua Naşterii Mântuitorului. Prin credinţă şi dreptate, ajutaţi de Sfântul Duh, aceştia au ieşit din timpul lor intrând în timpul istoriei mântuirii, acolo unde evenimentele devin cotemporale. "*Enoh tânjea după El şi, fără să-L fi văzut pe Fiul pe pământ, a sporit în credinţă şi dreptate, ca să urce şi să-L vadă în cer [Fc 5, 24]*"[498]. Întâlnim aici o dinamică a trecerii prin timp, care nu mai ţine cont de marea distanţă dintre cer şi pământ. Aşa cum Enoh a urcat în cer şi l-a văzut pe Hristos, tot la fel Simeon „nu s-a sculat până ce nu a auzit voce dumnezeiască, ce l-a încredinţat de bunăvoinţa Stăpânului“. Auzind glasul lui Dumnezeu Simeon devine contemporanul lui Moise. Aşa cum eliberatorul din robia Egiptului postise 40 de zile pentru a putea vorbi cu

---

[492] Fericitul Teodoret Episcopul Cirului, *Vieţile sfinţilor pustnici din Siria*, c. 6, p. 62.
[493] Cu privire la importanţa Sfântului Vârf al Muntelui Sinai pentru spiritualitatea sinaită ulterioară cf. Dimitrios G. Tsamis, *Patericul Sinaitic*, trad. de pr. prof. dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 42, nota 81.
[494] Cf. Sebastian Brock, *Efrem Sirul. I. Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efrem Sirul; II. Imnele despre Paradis*, traducere de pr. Mircea Ielciu şi diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 54.
[495] Un loc semnificativ este marea rugăciune de sfinţire a apelor de la Bobotează unde cuvântul „astăzi“ apare de 23 de ori.
[496] Privitor la posibila întâlnire dintre istorie şi eshatologie în viziunea creştinismului antic sirian cf. Daniel Benga, *History and Eschatology in old Syrian Christianity*, referat susţinut la conferinţa teologică internaţională „Învăţătura eshatologică a Bisericii“, Moscova, 12-19 noiembrie 2005.
[497] Sfântul Efrem Sirul, *Imnele Naşterii şi Arătării Domnului, Imne II*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000.
[498] Imnul 1, 53.

Dumnezeu, Simeon nu mănâncă nimic timp de o săptămână, rugându-se în genunchi[499]. Venerarea adusă unui loc sacru se manifestă prin *proskineză*, de fapt o închinare adusă lui Dumnezeu care locuieşte spaţiul acela.

S-ar putea ca merele pe care Simeon Palaios le găseşte alături după ce vorbise cu Dumnezeu să fie un chip al Paradisului. Ca un împlinitor al poruncilor divine este răsplătit de Dumnezeu cu mere „din grădina Raiului", acele mere pe care Adam şi Eva nu trebuiau să le mănânce singuri, pentru că dacă ar fi rămas în ascultare le-ar fi primit de la Dumnezeu Însuşi, atunci când a ieşit să se plimbe în răcoarea serii (Cf. Geneză 3, 8).

Tot ca o restaurare a paradisului trebuie înţeleasă şi bucuria trăită de Simeon după această experienţă magnifică a auzirii glasului lui Dumnezeu. Altfel decât Adam şi Eva, care s-au ascuns de la faţa lui Dumnezeu ca neîmplinitori ai poruncii, Simeon urcă pe munte într-o asceză desăvârşită pregătindu-se pentru vorbirea cu El. Vorbirea cu Dumnezeu de care Simeon este învrednicit pe Muntele Sfânt este un dar al Duhului Sfânt şi o pregustare a Împărăţiei ce va să vină.

3. „Iată pe Muntele Tatălui Biserica Fiului"[500] – Pelerinajul lui Iulian Sabas

A doua călăuză a noastră în pelerinajul spre Sinai este Iulian Sabas[501], una dintre figurile emblematice ale monahismului sirian din secolul al IV-lea, ascet pentru care pelerinajul din loc în loc devenise un mod de viaţă. Chiar aşezat cu chilia într-un loc, obişnuia să ia cu el câte un ucenic în lungi călătorii duhovniceşti în pustie, sfârşite cu mari binecuvântări pentru însoţitori. Asemănat de către biograful său, Teodoret de Cir, cu Moise pentru modul dumnezeiesc de vieţuire şi datorită unei minuni din pustie când a făcut să iasă apă din piatră, Iulian Sabas şi-a asumat într-adevăr o paternitate duhovnicească asupra pelerinilor la Sinai, după ce în urma unui pelerinaj efectuat la Muntele Sfânt împreună cu câţiva ucenici va zidi prima biserică creştină de pe Sinai. Dar să îl însoţim pe drumul către muntele unde s-a arătat Dumnezeu.

După ce îşi făcuse „desfătare, răsfăţ şi ospăţ" din cântarea Psaltirii şi din necurmata împreună-vorbire cu Dumnezeu, monahul sirian atrăsese în peştera sa sute de ucenici, care nu l-au părăsit nici după ce îşi schimbase locul de câteva ori. Multele cinstiri ce îi erau aduse l-au determinat să plece de lângă Antiohia într-o lungă itineranţă spre Sinai:

> „De aceste cinstiri căutând să scape, până la urmă a fugit la Muntele Sinai cu câţiva dintre ucenicii cei mai apropiaţi, fără să intre nici în cetăţi, nici în sate, ci umblând prin pustia cea neumblată. Purtau pe umeri hrana trebuincioasă (adică pâinea şi sarea), o cană din lemn şi un burete legat de o sfoară: atunci când găseau apă mai în adânc, coborau buretele, îl lăsau să se pătrundă de apă, iar apoi îl storceau în cană şi îşi potoleau setea. Aşadar după multe zile de

[499] „Pregătirea pentru sărbătoare înseamnă efort pentru partenerul uman; arătarea Domnului rămâne nevăzută celui care nu o aşteaptă. Există în această pregătire un sens ascetic, dar, de asemenea, o funcţiune teofanică". André Scrima, *op.cit.*, p. 127.

[500] Sfântul Efrem Sirul, Imnul XIX în cinstea lui Iulian Sabas.

[501] Cf. Sidney Griffith, „Julian Saba, Father of the Monks of Syria", în *Journal of Early Christian Studies*, 2 (1994), p. 185-216.

mers, au ajuns la muntele cel dorit şi, închinându-se Stăpânului tuturor, au petrecut acolo multă vreme, socotind drept cea mai mare desfătare pustietatea locului şi liniştirea sufletului. Şi după ce a făcut biserică în stânca sub care ascunzându-se marele între Prooroci Moisi, s-a învrednicit a-L vedea pe Dumnezeu pe cât era cu putinţă, şi după ce a sfinţit acolo un Dumnezeiesc jertfelnic, care a rămas până în ziua de azi, s-a întors bătrânul la şcoala sa de lupte duhovniceşti"[502].

Această călătorie spre Sinai are loc cu puţină vreme înainte de moartea împăratului Iulian Apostatul (361-363)[503]. La fel ca Simeon, Iulian este însoţit de o mică ceată de ucenici apropiaţi, cu care porneşte spre Vârful Sfânt prin pustia cea neumblată, practicând o formă de asceză extremă. Atât evitarea localităţilor, cât şi purtarea buretelui şi a vasului pentru stoarcerea apei în cazul în care o găseau (!), deşi menţionează că purtau asupra lor pâine şi sare, reprezintă o formă extremă de pelerinaj, o *xeniteia absolută*[504], ruptură totală cu *saeculum*, predare totală în grija şi mâna lui Dumnezeu şi o profeţie despre destinul dumnezeiesc al omului.

Pe lângă motivul isihast şi proskineza efectuată la locul sfânt, noutatea pelerinajului lui Iulian la Sinai constă în zidirea unei biserici creştine chiar în stânca unde Moise s-a învrednicit să vadă slava lui Dumnezeu. Paraclisul zidit de părintele monahilor sirieni este primlul locaş creştin de pe Sfântul Vârf.

Sfântul Efrem Sirul (306-373) teologhiseşte faptul zidirii bisericii de către monahul sirian pe Sinai în imnele 19 şi 20 din cele 24 de imne despre Iulian Sabas. Sfântul Efrem consideră că Moise a văzut dintr-o peşteră slava lui Dumnezeu Tatăl, iar Iulian a construit biserica tot în acel loc pentru preamărirea Fiului, continând astfel:

„Iată pe Muntele Tatălui Biserica Fiului.
Acest lucru vorbeşte împotriva tăgăduitorilor,
Care L-au pus pe Hristos în contradiţie cu Legea.
Căci iată acum pot fi citite pe Muntele Sinai
Amândouă Testamentele cu mare iubire.
De la Dumnezeu a venit, domnul Meu, acel zel
Pentru Biserica pe care ai construit-o pe Muntele Sinai.
Căci toate simbolurile cortului celui trecător
S-au împlinit în Biserica lui Hristos [...]"[505].

Biserica construită de Iulian Sabas pe Sinai împlineşte istoria pelerinajului sacru al poporului Israel către „ţara unde curge lapte şi miere" spre a pregăti Întruparea Cuvântului. Moise primeşte Legea în Sinai ca chip al Noului Legământ. Cortul şi altarul de jertfă ale lui Moise

[502] Fericitul Teodoret Episcopul Cirului, *Vieţile sfinţilor pustnici din Siria*, c. 2, trad. de dr. Adrian Tănăsescu-Vlas, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 2001, p. 26-27.
[503] *Ibidem*, p. 27.
[504] Privitor la înstrăinarea în deşert trăită ca o formă de asceză şi pelerinaj cf. Daniel Caner, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, University California Press, Berkley/Los Angeles/London, 2002, p. 24 ş.u.
[505] Traducere efectuată după Rudolf Solzbacher*, op. cit.*, p. 115.

sunt prezentate în Imnul 20 ca typosuri ale Bisericii şi Altarului ridicate de monahul sirian[506], care în cadrul acestui pelerinaj interpretează Vechiul Testament din perspectivă hristologică. Sfârşitul peregrinării lui Iahve cu poporul ales de la Sinai până în Canaan nu are ca ţel dobândirea „ţării unde curge lapte şi miere" ca spaţiu ultim al peregrinării, ci ca acel loc unde istoria sfântă trebuie să continue. „Ihwh purcede din Sinai în Canaan în alai mare pentru a pregăti aici Întruparea Cuvântului Său ipostatic şi încheierea Noului Legământ cu omul care, prin împărtăşirea de harul şi de Cuvântul Său ipostatic înomenit [...] să continuie călătoria spre ţinta pe care Ihwh o fixează dintru început: Împărăţia Sa cea cerească"[507].

Noul Israel este cel care a înlocuit vechiul Israel, de aceea Sabas realizează în chip deplin ceea ce Dumnezeu pregătea prin Legea dată lui Moise. Umbra este înlocuită de realitate, o realitate în acelaşi timp anamnetică, deoarece aminteşte de Întruparea şi Învierea Cuvântului, dar şi eshatologică, căci vorbeşte despre lumea ce va să fie revelată în acelaşi Hristos şi în Biserica Sa.

Construirea acestui paraclis pe Sfântul Vârf reprezintă începutul consacrării acestuia din perspectivă creştină, astfel încât a dobândit o mare importanţă în evlavia sinaitică, aici efectuându-se în secolele ce au urmat tunderile în monahism. Au fost construite două porţi pe principalele căi de acces către vârf: Poarta Sfântului Ştefan şi Poarta Mărturisirii, unde doi monahi stăteau şi îi spovedeau pe toţi cei ce voiau să urce pe munte. Chiar şi musulmanii cinsteau „Muntele umblat de Dumnezeu" şi nu îndrăzneau să urce pe el[508]. Urcarea pe acest Vârf, chiar zilnică la unii părinţi sinaitici, a devenit una din formele de asceză ale monahilor aşezaţi în chiliile din jurul Muntelui Domnului. Cel care s-a inspirat din acest urcuş zilnic al sihaştrilor pe Sinai a fost Sfântul Ioan Sinaitul, care plecând de la treptele săpate în piatra muntelui de monahi, a redactat cândva la începutul secolului al VII-lea celebra *Scară*, care prezintă în trepte urcuşul duhovnicesc al sufletului spre dobândirea iubirii de Dumnezeu şi de aproapele[509].

4. „Peregrinatio" ca *lectio*, *oratio* şi *oblatio* - pelerinajul Egeriei la Sinai

În jurul anului 383 ajunge pe Muntele Sinai una din celebrele figuri ale antichităţii creştine, pelerina Egeria. Jurnalul acestei pelerine spaniole a fost descoperit în urmă cu 120 de ani de savantul italian G. Gamurrini în biblioteca vechii mânăstiri St. Flora din Arezzo, devenind de atunci un text fundamental pentru studierea creştinismului antic[510]. Spre

---

[506] Cf. *ibidem*, p. 116.

[507] Picu Ocoleanu, *op. cit.*, p. 65.

[508] Cf. Dimitrios G. Tsamis, *op. cit.*, p. 42, nota 81.

[509] Cf. Sfântul Ioan Sinaitul, *Scara*, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1992.

[510] Numele pelerinei, care nu este cunoscut direct din textul manuscris al Itinerariului deoarece începutul şi sfârşitul textului s-au pierdut, ni s-a transmis în mai multe variante – Echeria, Etheria, Heteria, Aetheria, Eiheria şi Eucheria. Ediţii ale jurnalului de călătorie: *Égérie. Journal de voyage (Itinéraire)*, Editat şi tradus de P. Marval / M.C. Díaz y Díaz, (SCh 296), Paris, 1982. Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, lateinisch-deutsch, übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp, Herder, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York, 1995 (FC - 20). Introducere – p. 1-115, Textul Itinerariului – p. 117-307. O analiză a însemnărilor de călătorie ale Egeriei şi traducerea jurnalului său în limba română la pr. Marin Branişte, „Însemnările de călătorie ale pelerinei Egeria

deosebire de relatările despre monahii sirieni, itinerariul Egeriei este descris în propriul jurnal de călătorie, fapt care îi conferă o valoare inestimabilă. Ne aflăm de această dată în faţa relatării unui martor ocular.

Egeria porneşte spre Sinai de la Ierusalim, trece prin Pelusium şi Suez, urmând drumul prin Faran din partea de vest a peninsulei, urcând apoi pe Sinai şi pe Horeb şi vizitând locurile de la poalele celor doi munţi. În acest pelerinaj este însoţită de o grupă de monahi şi clerici băştinaşi care o conduceau prin pustiu[511]. Ghidul de călătorie al Egeriei este Sfânta Scriptură, în care caută neîncetat relatări despre locurile vizitate[512], fiecare *locus sanctus* fiind marcat la rându-i prin lectura pericopei biblice corespunzătoare. Ea nu este interesată însă numai de locuri, ci caută întotdeauna oameni sfinţi, anahoreţi, monahi şi asceţi, alături de care se roagă, participă la slujbele liturgice şi la *lectio divina*[513].

În drum spre Sinai Egeria ajunge la locul de unde se vede pentru prima oară „mons Dei", unde săvârşeşte o rugăciune după „obiceiul" comunicat de călăuzele sale, iar apoi străbate valea unde a stat poporul cât timp Moise s-a aflat pe Sinai pentru a primi Tablele Legii[514]. Atunci când se apropie de munte realizează că nu este unul singur, ci un întreg masiv care este numit Muntele lui Dumnezeu, dar cel mai înalt vârf dintre toate pare a fi cel pe care se coborâse slava lui Dumnezeu[515]. Egeria priveşte totul cu ochii credinţei, deoarece vârful Ecaterina are o înălţime de 2606 m în comparaţie cu alăturatul vârf al lui Moise care măsoară numai 2292 m.

Ajunsă sâmbătă seara la poalele muntelui Egeria găseşte mai multe sihăstrii care aveau şi o biserică şi un preot, fiind primită cu toată ospitalitatea de călugării de acolo, cu care a început urcuşul pe munte duminică dimineaţa. Cu ajutorul Domnului şi cu rugăciunile sfinţilor[516] care o însoţeau pelerina spaniolă atinge vârful Sfântului Munte la ora 10 dimineaţa şi descrie priveliştea astfel:

> „În acest loc este acum o biserică nu prea mare, pentru că locul însuşi, adică piscul muntelui, nu e prea mare; biserica are însă prin ea însăşi o mare frumuseţe[517].
>
> Când, cu voia lui Dumnezeu, urcasem pe culme şi ajunsesem la uşa acestei biserici, iată că ne-a întâmpinat, venind din chilia lui, preotul care era slujitor la acea biserică, un bătrân venerabil şi călugăr din fragedă vârstă, şi - cum se zice aici - un ascet şi – ce să mai vorbim multe – un om care e vrednic să fie în acest loc. Ne-au întâmpinat şi alţi preoţi şi chiar toţi călugării care vieţuiau acolo, în preajma muntelui, anume cei care nu fuseseră împiedicaţi de slăbiciune ori de vârstă.

---

sec. 4", Teză de doctorat, în: *Mitropolia Olteniei*, nr. 4-6, 1982, p. 225-381. Textele citate în continuare vor fi preluate din ediţia românească.

[511] Egeria, *Itinerarium*, I, 2.

[512] Ibidem, V, 12.

[513] Cf. Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, Introducere, p. 36-37.

[514] Cf. Egeria, *Itinerarium*, II, 1-3.

[515] *Ibidem*, II, 4-7.

[516] Egeria foloseşte numele de sfinţi pentru sihaştrii, călugării, preoţii şi episcopii întâlniţi, cât şi pentru personajele Vechiului şi Noului Testament, dar şi pentru locurile sfinte ale istoriei mântuirii.

[517] Este vorba cu siguranţă despre Biserica zidită de Iulian Sabas în urmă cu trei decenii.

Fără îndoială, în vârful muntelui aceluia din mijloc nu locuieşte nimeni; căci acolo nu este nimic altceva decât numai biserica şi peştera în care a stat Sfântul Moise.

După ce s-au citit, chiar în locul (evenimentului), toate cele din Cartea lui Moise şi după ce s-a făcut Sfânta Liturghie după rânduiala ei[518] şi astfel ne-am împărtăşit, când să ieşim din biserică, preoţii locului ne-au dat prinoase binecuvântate, din fructele care se fac în acel munte [...]

Şi aşa, după ce ne-am împărtăşit şi după ce acei sfinţiţi (Părinţi) ne-au dat prinoasele binecuvântate şi au ieşit din biserică, am început să-i rugăm să ne arate fiecare loc (memorabil); atunci îndată au binevoit sfinţii să ni le arate pe toate"[519].

De pe Sinai, Egeria porneşte împreună cu monahii şi călăuzele însoţitoare spre celelalte locuri sfinte din jurul Muntelui lui Dumnezeu. Primul popas este făcut pe un munte alăturat, dar mult mai scund decât Sinaiul, Muntele Horeb, în locul unde Dumnezeu I s-a arătat proorocului Ilie, care se ascunsese acolo de la faţa lui Ahav, şi i-a vorbit, după cum ne relatează Cartea a III-a a Regilor:

„Şi astăzi se mai arată, înaintea uşii bisericii care este acolo, peştera în care s-a ascuns Ilie; se arată chiar şi altarul de piatră, pe care l-a înălţat Sfântul Ilie pentru a aduce jertfă lui Dumnezeu, precum au binevoit sfinţii (sihaştrii) să ni le arate pe rând.

Am făcut, aşadar, şi acolo Sfânta Jertfă şi rugăciune stăruitoare şi s-a citit chiar locul din Cartea Regilor. Căci toţi – şi mai cu seamă eu – dorisem necontenit ca, oriunde am fi sosit, să se citească totdeauna însuşi locul (respectiv) din Cartea Sfântă"[520].

Din Horeb, Egeria se îndreaptă spre locul Rugului Aprins, din care Dumnezeu i-a vorbit lui Moise, situat undeva la poalele Horebului şi ale Sinaiului, unde găseşte foarte multe sihăstrii (plurima monasteria) ale monahilor eremiţi aşezaţi acolo şi o biserică[521] la capătul văii aflată într-o grădină foarte frumoasă cu apă din belşug:

„Când am ajuns în acest loc, era deja ceasul al zecelea şi de aceea, pentru că era seară, n-am putut face Sfânta Jertfă. S-a făcut însă o rugăciune în biserică, precum şi în grădină, la rug; s-a citit, de asemenea, locul din Cartea lui Moise, după obicei. Apoi, pentru că era seară, am mâncat ceva în grădină, în faţa rugului, împreună cu sfinţii şi am şi rămas acolo peste noapte. Iar în ziua următoare, sculându-ne mai devreme, am rugat pe preoţi să săvârşească şi acolo Sfânta Liturghie, ceea ce s-a şi făcut"[522].

Teodoret de Cyr nu menţionează existenţa acestei biserici la jumătatea secolului al IV-lea, în descrierea pelerinajului la Sinai efectuat de către Simeon Palaios şi Iulian Sabas.

---

[518] „Facta oblatione ordine suo".
[519] Egeria, *Itinerarium*, III, 3-6.
[520] *Ibidem*, IV, 2-3.
[521] Este vorba de prima biserică aflată pe locul unde se află azi Mânăstirea Sfânta Ecaterina, construită conform tradiţiei locului de împărăteasa Elena.
[522] Egeria, *Itinerarium*, IV, 8.

Este posibil ca istoricul din Cyr să nu fi avut cunoştinţă de existenţa lor, deoarece el nu relatează despre pelerinajul celor doi monahi sirieni ca martor ocular sau informat fiind de surse primare, ci din relatările transmise prin viu grai despre cei doi monahi în spaţiul sirian. Mulţimea de monahi şi de sihăstrii amintite de Egeria nu au apărut peste noapte, ci existau cu siguranţă cel puţin de câteva decenii[523]. Biserica amintită de Egeria lângă Rugul Aprins era predecesoarea ulterioarei biserici, care va fi construită de împăratul Justinian (527-565) între anii 548-562, o mânăstire fortăreaţă cu puternice ziduri împrejmuitoare pentru apărarea monahilor de atacurile triburilor nomade[524]. Mânăstirea a primit numele Marii Muceniţe Ecaterina din Egipt, rămânând până azi cel mai vechi aşezământ monahal din lume cu viaţă creştină neîntreruptă, în chip paradoxal, în mijlocul lumii musulmane[525].

La sfârşitul secolului al VI-lea, în jurul anului 570, Pelerinul din Piacenza descrie Mânăstirea Sfânta Ecaterina, ca fiind înconjurată de ziduri puternice care includeau şi Rugul Aprins. Pelerinul italian a remarcat cultura monahilor întâlniţi în mânăstire, mulţi din ei vorbind câte 4 sau 5 limbi străine, necesare atât comunicării cu pelerinii, cât şi muncii ştiinţifice în biblioteca mânăstirii, care a rămas şi în secolul următor o oază de cultură şi spiritualitate creştină[526].

De aici, Egeria se îndreaptă către Faran, însoţită de călăuze şi sihaştrii, în drum arătându-i-se locul unde israelitenii au ridicat viţelul de aur, locul unde Dumnezeu a plouat cu mană şi prepeliţe israelitenilor precum şi multe alte locuri menţionate în cartea Ieşirea. Istorisirea despre acest pelerinaj la Sinai se încheie în mod euharistic, prin mulţumirea adresată de pelerina spaniolă lui Dumnezeu, deoarece i-a permis să calce cu piciorul toate locurile pe care nu merita să le vadă[527].

Se poate remarca foarte uşor că primul element fundamental al peregrinării Egeriei este *lectio*, citirea pericopelor din Sfânta Scriptură corespunzătoare locurilor în care se aflǎ. Lectura Sfintei Scripturi are loc însă în cadrul liturgic, devenind astfel întâlnire directă cu Dumnezeul cel Viu, prin intermediul Cuvântului Său. *Oratio* este cel de-al doilea element al modului său de peregrinare. Nu există nici un loc sacru unde Egeria să nu rostească o rugăciune sau un psalm care să corespundă locului. Cel de-al treilea element al pelerinajului este *oblatio*, săvârşirea Sfintei Euharistii la acele locuri unde s-au petrecut evenimente foarte importante din istoria mântuirii. Din cele patru slujbe euharistice la care Egeria a luat parte conform descrierii din itinerariul său, trei au avut loc la Sinai (Sfântul Vârf, Horeb şi Rugul Aprins)[528]. Egeria însăşi este cea care cere acest lucru, doreşte să fie săvârşită Jertfa

---

[523] Pe baza relatării Egeriei se pot deduce o seamă de elemente foarte importante pentru istoria monahismului în Sinai şi împrejurimi, dar acest aspect depăşeşte cadrul şi ţelul analizei noastre. O prezentare a acestui aspect oferă Rudolf Solzbacher*, op. cit.*, p. 138-143.

[524] Cf. Rudolf Solzbacher*, op. cit.*, p. 252-268. Informaţii despre mânăstire aflăm în lucrarea *De Aedificiis V, 8 (ed. I. Haury, 1964)* a cronicarului bizantin Procopius din Caesareea şi în lucrarea *Topografia creştină*, redactată de scriitorul bizantin Cosmas Indicopleustes, care a vieţuit în Peninsula Sinai înainte de anul 548.

[525] „The celebrated monastery of St. Catherine's founded in A.D. 530 and probably the oldest continuously-inhabited Christian monastery in the World". C. Bailey, „Sīnā", în: *Encyclopedia of Islam*[2], vol. IX (1997), col. 625.

[526] Cf. Herbert Donner, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.-7. Jahrhundert)*, Stuttgart, 1979, p. 300-302.

[527] Cf. Egeria, *Itinerarium*, V, 3-12.

[528] A patra Sfântă Liturghie a avut loc la mormântul lui Iov. Cf. Egeria, *Itinerarium*, XVI, 7.

Euharistică, care este participare la viaţa lui Hristos şi împărtăşire din viaţa Lui. Aflarea din perspectivă orizontală în locurile sacre ale istoriei mântuirii este completată de întâlnirea pe verticală cu Dumnezeul istoriei. Astfel, pentru Egeria *peregrinatio* înseamnă situare şi orientare în spaţiul lumii, întâlnirea cu sfinţenia care s-a impregnat în locurile pe care slava lui Dumnezeu le-a atins. Aceste locuri însă trebuie puse în relaţie cu prototipul, ele pot fi cinstite numai în mod iconic, prin invocarea epicletică a Duhului Sfânt, care îl face prezent pe Hristos, centrul istoriei lumii şi al istoriei mântuirii.

Spiritualitatea creştină, fundamentată pe teologia întrupării Cuvântului, a dat întotdeauna valoare lumii materiale, evitând atât extremismul gnostic, cât şi pe cel dochetist. Dorinţa de a fi aproape de Dumnezeu, nu numai „în Duh“, ci şi spaţial, i-a condus pe pelerinii antici şi îi fac pelerini pe creştini până în ziua de azi, deoarece „cei ce cred“, vor să experimenteze, să trăiască, să vadă, să simtă şi chiar să-L guste pe Dumnezeu şi mântuirea oferită de el în plenitudinea fiinţei lor psiho-materiale[529]. Fixarea teologiei icoanei în hotărâri doctrinare irevocabile este tocmai canonizarea acestei dorinţe umane, care se va manifesta neîndoielnic atâta vreme cât omul vieţuieşte în trup.

Aşa cum Dumnezeu locuieşte în oameni prin Botez, tot la fel locuieşte în Sfintele Icoane şi în locurile sacre, iar cel ce dispreţuieşte oamenii, icoanele şi locurile, în care Cel Preaînalt locuieşte, dispreţuieşte pe Însuşi Cel Prea Mare. Această interpretare aparţine Sfântului Efrem Sirul (306-373), care în Imnul 4 la Arătarea Domnului (*De epiphania*) face referire expresă la Rugul Aprins, spunând: „Căci cine ar putea dispreţui rugul acela dispreţuit, umil, în mijlocul căruia a locuit măreţia învăpăiată a Dumnezeirii (Iş 3, 2-4)?“[530]. Această înţelegere o întâlnim şi la Egeria, care ridică locul Rugului, cât şi Sinaiul şi Horebul, ca locuri ale arătării lui Dumnezeu, la rangul şi demnitatea cuvenite, prin săvârşirea Sfintei Euharistii, ca manifestarea cea mai deplin posibilă a Împărăţiei lui Dumnezeu în lumea aceasta.

5. Concluzii

Expresiile pe care le îmbracă viaţa religioasă sunt atât de multiple şi variate, încât ea nu poate fi redusă la câteva mari principii. Unul din aceste aspecte este peregrinarea la Locurile Sfinte, în ciuda unor avertismente adresate de câţiva Părinţi ai Bisericii[531].

Prin descoperirea epifanică a lui Dumnezeu în anumite locuri, spaţiile în care acestea sunt situate sunt consacrate ca *axis mundi,* un punct funadamental al oricărei orientări ulterioare. Din această perspectivă orice *locus sanctus* are o dimensiune eshatologică, devenind chip al cerului nou şi al pământului nou pe care creştinii le aşteaptă (Cf. 2 Petru, 3, 13). Atât Simeon Palaios şi Iulian Sabas, cât şi pelerina Egeria ne descoperă o mare taină a pelerinajului autentic creştin, anume faptul că deplasarea exterioară către un *locus sanctus* este însoţită de o călătorie interioară către locul propriei inimi. Dacă ţelul exterior al

[529] Cu privire la acest aspect al evlaviei pelerinilor antici cf. Herbert Donner, *op. cit.*, p. 20.
[530] Sfântul Efrem Sirul, *Imnele Naşterii şi Arătării Domnului, Imne II*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 144.
[531] Cf. Jörg Ulrich, „Wallfahrt und Wallfahrtskritik bei Gregor von Nyssa“, în: *Zeitschrift für Antike und Christentum*, 3 (1999), p. 87-96.

călătoriei este Sfântul Vârf, ţelul interior este *isihia*, atingerea liniştii interioare, a păcii care vine din harul lui Dumnezeu, deoarece taina împărăţiei se află înlăuntrul nostru.

Cea mai amplă descrie a situaţiei monahismului sinaitic antic o datorăm pelerinei spaniole Egeria, care pe lângă descrierea tuturor locurilor vizitate de pelerinii creştini de la sfârşitul secolului al IV-lea ne-a lăsat un mod de a peregrina ce poate fi sintetizat în cuvintele *lectio*, *oratio*, *oblatio*, elemente fundamentale întâlnite la majoritatea pelerinilor cucernici la locurile sfinte.

Plecând în pelerinaj, omul religios îşi transpune în viaţă condiţia vremelniciei care îl caracterizează, încercând în acelaşi timp o salvare din ea. Este aproape imposibil şi poate nefundamental să distingem exact motivele pentru care atât pelerinii la Sinai, cât şi pelerinii de azi, se rup din lume şi pornesc spre locurile sfinte. Toate pot fi reduse însă la un numitor comun, dorinţa de a-L vedea, a-L simţi, a-L trăi şi chiar a-L gusta pe Dumnezeu, dorinţa de a fi binecuvântat şi în siguranţă, dorinţa după sens, dorinţa după mântuire şi după salvarea din trupul acestei lumi. Creştinul apare astfel ca *homo peregrinus*, al cărui ţel de călătorie este întâlnirea cu Dumnezeul Cel Viu, la care ajunge prin înfierea de către Iisus Hristos, singura care îi face pe creştini să nu mai fie *„străini şi locuitori vremelnici, ci împreună cetăţeni cu sfinţii şi casnici ai lui Dumnezeu, zidiţi fiind pe temelia apostolilor şi a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos“(Ef. 2, 19-20)*.

X. Întâlnirea dintre istorie şi Eshaton în teologia şi viaţa Sfinţilor Trei Ierarhi[532]

„Căci nu avem aici cetate stătătoare,
Ci o căutăm pe aceea ce va să fie"
(Evrei 13, 14)[533]

Existenţa umană are atâta valoare, câtă sărbătoare realizează, deoarece sufletul respiră prin sărbători. Sărbătoarea autentică presupune angajarea omului pe drumul către transcendent şi se realizează prin ieşirea din realitatea cotidiană. Acest lucru poate fi realizat în timpul şi spaţiul celebrării liturgice, nu pentru a fugi de realitatea lumii, ci pentru a-i găsi sensul, pentru ca apoi să ne reîntoarcem mai profund şi mai adânc în ea. Măreţia şi strălucirea omului constă în deschiderea existenţei sale către veşnicie, către existenţa fără de început, Dumnezeul Treimic, care este un mister inexplicabil, dar totodată singurul care explică totul[534].

Orice sărbătoare creştină presupune un traseu spiritual, un itinerar în care istoria şi Eshatonul se întâlnesc. A rămâne numai în lumea istoriei înseamnă a te da pradă determinismului lumii şi temporalităţii ireversibile, căreia se pare că îi suntem aserviţi. Acest adevăr este exprimat de *Ecclesiast*, care înmărmurit în faţa marelui spectacol al trecerii timpului, ne-a lăsat celebra reflecţie asupra temporalităţii: "Deşertăciunea deşertăciunilor, toate sunt deşertăciuni … Un neam trece şi altul vine…" (Eccl. 1, 2 şi 4). Întreaga filosofie greacă nu este nimic altceva decât căutarea unui punct stabil în lumea lui "panta rei", acolo unde totul curge[535]. Amintind în cele din urmă numai pe unul din filozofii moderni, Martin Heidegger, întâlnim aceeaşi realitate exprimată în celebra expresie din *Fiinţă şi Timp*, "in der Welt geworfen sein", adică fiinţa umană se trezeşte aruncată în lume şi timp, adică „sub vremi", citându-l pe celebrul umanist moldovean Miron Costin.

Recunoscându-L pe Dumnezeu ca "Împărat al veacurilor" (1 Tim. 1, 17) „treimea de arhierei", care se bucură astăzi împreună cu noi, a reuşit prin credinţă, înţelepciune, răbdare, smerenie, dragoste de adevăr, asceză şi rugăciune, adică printr-o „viaţă nematerială"[536] să depăşească timpul trecător al istoriei gustând şi hrănindu-se din lumina Eshatonului. Părinţii Bisericii nu au înţeles eshatologia ca ultimul capitol al învăţăturii de credinţă, ci au văzut doctrina şi viaţa bisericii în dimensiunea lor eshatologică, adică din perspectiva eshatologiei inaugurate, prezenteiste. Singură eshatologia inaugurată, care înseamnă hrănire din lumina şi frumuseţea Eshatonului încă din timpul istoriei, „ţine trează dorinţa mereu reînnoită după

[532] Prelegere festivă ţinută la Palatul Patriarhiei, la praznicul Sfinţilor Trei Ierarhi din anul mântuirii 2006, în prezenţa Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, a Prea Sfinţiţilor Episcopi Vicari ai Patriarhiei Române şi ai Arhiepiscopiei Bucureştilor, a Profesorilor şi studenţilor Facultăţii de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian" a Universităţii Bucureşti.
[533] Verset din Apostolul zilei de 30 ianuarie, Praznicul Sfinţilor Trei Ierarhi.
[534] Cf. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1993, p. 9.
[535] Cf. Jeanne Hersch, *Mirarea filozofică. Istoria filozofiei europene*, traducere de Drăgan Vasile, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 7 ş.u.
[536] Rugăciunea din finalul Acatistului Sfinţilor Trei Ierarhi Vasile, Grigorie şi Ioan.

o împlinire mult mai profundă şi mai desăvârşită"[537], care va avea loc în Împărăţia lui Dumnezeu.

Plecând de la această realitate profund existenţială, de la dinamica pe care o implică relaţia dintre istorie şi eshatologie, doresc să prezint în paginile de mai jos câteva elemente din teologia şi viaţa Sfinţilor Trei Ierarhi, pe care îi prăznuim astăzi. Voi încerca printr-o prezentare interdisciplinară – istorică, liturgică, exegetică şi poetică – o ridicare peste perspectiva orizontală a lucrurilor, spre a putea privi împreună cu ei cerul[538].

Episcopul Ioan al Evhaitelor a rânduit praznicul celor Trei Ierarhi pe data de 30 ianuarie abia la sfârşitul secolului al XI-lea în urma disputelor iscate între teologi cu privire la întâietatea şi cinstirea celor trei ierarhi. Sfinţii ierarhi i-au apărut acestuia spunându-i: „Nu este între noi, unul întâi şi altul al doilea, şi de vei chema pe unul vin şi ceilalţi doi. [...] Împreunează-ne într-o singură zi şi ne prăznuieşte cu bună-cuviinţă“[539]. Fidel acestui principiu voi încerca să nu neglijez în paginile de mai joi pe nici unul din cei trei ierarhi prăznuiţi astăzi. După un prim capitol dedicat teologiei liturgice a Sfinţilor Trei Ierarhi, vor urma trei capitole dedicate câte unui episod din viaţa fiecăruia cu relevanţă pentru problematica noastră. La cei trei Ierarhi teologia este în acord cu viaţa şi viaţa în acord cu teologia, arătându-ne prin aceasta că teologia autentică este viaţă.

1. Celebrarea liturgică – spaţiul pendulării între istorie şi Eshaton.

Mai întâi trebuie să ne întrebăm care este spaţiul şi timpul în care istoria şi Eshatonul se întâlnesc în viaţa unui creştin? Atât Sfântul Vasile, cât şi Sfântul Ioan identifică momentul prim al întâlnirii acestora în Taina Botezului, iar mai apoi în celebrarea Sfintei Euharistii şi a tuturor Sfintelor Taine care comunică Bisericii viaţa lui Dumnezeu.

Sfântul Vasile cel Mare îi îndemna pe catehumenii din Cezareea Capadociei aflaţi în faza fotizomenatului, să se înscrie pe listele de botez, cu următoarele cuvinte: „Mută-te cu totul la Domnul! Dă-ţi numele tău! Înscrie-te în Biserică! Ostaşul este numărat în matricolele oştirii; atletul înscris printre concurenţi ia parte la întreceri; omul de rând, înscris printre cetăţeni, este numărat între membrii cetăţii. Eşti supus tuturor acestor îndatoriri, ca ostaş al lui Hristos, ca atlet al bunei credinţe, ca cetăţean al cerurilor. Înscrie-te în această carte ca să fii scris în cea de Sus![540]“.

Ne aflăm în faţa unei teologii a dublei cetăţenii a creştinilor, care prin înscrierea în listele de botez devin **cetăţeni ai cerului în lume[541]**. Noul convertit este supus deja legilor

[537] Karl Christian Felmy, *Dogmatica experinţei ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. de pr. prof. dr. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 310.

[538] A fi teolog după modelul celor trei Sfinţi Ierahi, înseamnă a practica o teologie interdisciplinară, singura capabilă să unească toate disciplinele teologice într-un discurs viu despre Dumnezeu şi viaţa pe care Dumnezeu o dăruieşte lumii.

[539] *Mineiul pe Ianuarie*, Editura IBMBOR, Bucureşti., 1997, p. 461. Cu privire la evocarea vieţii şi activităţii teologice şi misionare în cultul ortodox a se vedea: pr. prof. dr. Ene Branişte, „Sfinţii Trei Ierarhi în cultul creştin“, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXVI (1958), nr. 1-2, p. 171-193.

[540] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii şi cuvântări*, (Omilia a XIII-ea îndemnătoare la Sfântul Botez), trad. din limba greacă de pr. prof. Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, Bucureşti, 2004, p. 246-247.

[541] Această viziune teologică este de fapt de origine biblică, fiind clar exprimată de Sfântul Apostol Pavel cu următoarele cuvinte: „Deci, dar, nu sunteţi străini şi locuitori vremelnici, ci împreună cetăţeni cu sfinţii şi

unui polis, unui stat, dar prin noua cetăţenie a depăşit aceste legi, a depăşit chiar moartea şi istoria prin faptul că viaţa sa se orientează după legile şi poruncile unei cetăţi veşnice şi neschimbătoare, Noul Ierusalim. Această teologie a dublei cetăţenii poate fi exprimată cu alte cuvinte astfel: viaţa care începe odată cu naşterea, cetăţenia pământească, sfârşeşte în moarte şi înlăuntrul istoriei, în timp ce viaţa care se naşte din cristelniţa botezului, cetăţenia cerească, nu mai poate fi biruită de moarte, ci trece în Eshaton, deoarece se întemeiază pe piatra din capul unghiului, pe Hristos, cel care cu „moartea pe moarte a călcat". Astfel, celebrarea liturgică a botezului este în viziunea Sfântului Vasile primul gest fundamental al unei eshatologii inaugurate, al manifestării Împărăţiei încă de aici. Neofitul s-a unit prin botez „strâns cu Dumnezeu", iar prin credinţa în Treime străluceşte „în sufletele celor care se botează lumina curată şi cerească"[542].

În „Prima cateheză către cei ce urmează a fi luminaţi", Sfântul Ioan Hrisostom accentuează concelebrarea dintre îngeri şi oameni în cadrul ceremoniilor prebaptismale şi baptismale, arătând astfel că prin botez graniţa dintre cer şi pământ este anulată: „Astăzi se face bucurie în cer şi pe pământ. Căci dacă pentru un singur păcătos care se pocăieşte se face atâta desfătare, cu cât mai multă bucurie nu se face îngerilor şi arhanghelilor şi tuturor puterilor de sus şi tuturor celor de pe pământ, pentru atâta mulţime care, într-un suflet, dispreţuieşte cursele diavolului şi râvneşte să se înscrie în turma lui Hristos?[543]"

Atât motivul înscrierii în lista Noului Ierusalim, cât şi concelebrarea umano-angelică în cadrul botezului le întâlnim în spaţiul sirian, la un celebru contemporan al Sfinţilor Trei Ierarhi, catehetul din Edessa şi Nisibi, nimeni altul decât Sfântul Efrem Sirul (306-373). În Imnul al 6-lea la Arătarea Domnului, imnograful cântă: „Astăzi au fost şterse datoriile voastre şi au fost înscrise numele voastre. Preotul şterge în apă, iar Hristos scrie în ceruri: prin ştergere şi scriere bucuria voastră e îndoită! Veghetorii [îngerii] se bucură pentru cei născuţi din Duh şi din apă. Făpturile de foc şi duh se bucură astăzi că făpturile trupeşti s-au făcut duhovniceşti. Serafimii care strigă „Sfânt, Sfânt, Sfânt" se veselesc că s-a înmulţit numărul celor care strigă „sfânt" împreună cu ei[544]". Această cântare este însă o cântare a Sfintei Liturghii, care ne este descoperită în acest text ca întâlnire între lumea văzută şi nevăzută, astfel ca o icoană a Eshatonului.

---

casnici ai lui Dumnezeu, zidiţi fiind pe temelia apostolilor şi a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos" (Ef. 2, 19-20).

[542] *Ibidem*, p. 238.

[543] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, trad. de pr. Marcel Hancheş, Editura „Oastea Domnului", Sibiu, 2003, p. 21. Motivul este reluat şi aprofundat de un alt scriitor creştin contemporan Egeriei, Theodor de Mopsuestia, teolog antiohian autor al unor omilii catehetice, în care a dezvoltat o adevărată teologie baptismală politică. Conform episcopului de Mopsuestia Hristos a întemeiat în cer o împărăţie asemeni unui oraş, numit de Pavel "Noul Ierusalim". Acest oraş este plin de zeci de mii de îngeri şi nenumăraţi oameni nemuritori, care înfiaţi de către Hristos care a biruit moartea au fost înscrişi în listele acestei cetăţi cereşti, devenind cetăţeni ai ei. Încă pe pământ fiind, Hristos i-a dat lui Petru cheile împărăţiei cerurilor (Mt. 16, 18), dându-i puterea de a lega şi dezlega păcate pe pământ, care sunt legate şi dezlegate automat şi în cetatea cerească. Prin aceasta Hristos a arătat că biserica este asemănare (*homoioma*) şi chip (*typos*) al cetăţii cereşti, posedând dreptul şi puterea de a dobândi pentru cei care îi aparţin (*oikeioi*) şi statutul de cetăţeni al cerului. Cf. Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Omilien*, Band II, übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns, (FC – 17/2), Herder, Freiburg, 1995, p. 327-328.

[544] Sfântul Efrem Sirul, *Imnele Naşterii şi Arătării Domnului, Imne II*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 149 şi 150.

Dacă Botezul este primul spaţiu teologic care deschide existenţa istorică mărginită infinitului Împărăţiei lui Dumnezeu, Sfintele Liturghii ce poartă numele Sfântului Vasile cel Mare şi al Sfântului Ioan Hrisostom ni se descoperă ca spaţii în care eshatologia şi Împărăţia lui Dumnezeu se manifestă înlăuntrul istoriei în toată măreţia şi frumuseţea lor. Geniul celor doi ierarhi constă în preluarea tradiţiilor liturgice orale din arealul capadociano-antiohian al secolului al IV-lea şi fixarea definitivă a acestora în tezaurul liturgic al spiritualităţii noastre ortodoxe.

O simplă analiză a conţinutului Dumnezeieştii Liturghii revelează în mod plenar întâlnirea profundă dintre istorie şi Eshaton în spaţiul eclezial. Mitropolitul de Pergam, Ioannis Zizioulas, remarca în acest sens: "Liturghia ortodoxă este atât de pătrunsă de eshatologie că ne întrebăm cum anume a fost cu putinţă ca teologi care trăiesc în Biserica Ortodoxă să poată scrie cărţi de dogmatică fără să trimită mereu şi fără să menţioneze vreodată valoarea şi locul eshatologiei. Liturghia ortodoxă începe şi se sfârşeşte cu anunţarea Împărăţiei, şi în structura sa de ansamblu nu este nimic altceva decât o icoană a Eshatonului"[545], de fapt "cea mai dramatică mărturie a unei întâlniri dintre *Eshaton* şi istorie, a desăvârşitului cu relativul în existenţa umană aici şi acum"[546].

În spaţiul existent între proclamarea „Împărăţiei Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh" de la începutul Sfintei Liturghii şi mărturisirea întregii sinaxe liturgice la finalul acesteia că „am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc", deosebit de importante pentru dimensiunea eshatologică a Dumnezeieştii Liturghii sunt acele locuri unde îngerii şi credincioşii aduc împreună cântare de slavă Dumnezeului Celui negrăit şi necuprins de minte, deci acolo unde **graniţa dintre cer şi pământ este anulată**[547].

Astfel, în rugăciunea rostită de preot în timpul vohodului mic, acesta se roagă ca "împreună cu intrarea noastră să fie şi intrarea sfinţilor îngeri, care slujesc împreună cu noi şi împreună slăvesc bunătatea Ta"[548]. În rugăciunea rostită în taină în timpul Trisaghionului sau în Imnul-Heruvic concelebrarea oamenilor şi a îngerilor sunt foarte evidente[549], la fel ca şi la sfârşitul rugăciunii ce precede Sanctus-ul, unde preotul se roagă: "*Mulţumim Ţie şi pentru Liturghia aceasta, pe care ai binevoit a o primi din mâinile noastre, deşi stau înaintea Ta mii de arhangheli şi zeci de mii de îngeri, heruvimii cei cu ochi mulţi şi serafimii cei cu câte şase aripi, care se înalţă zburând, cântarea de biruinţă cântând, strigând, glas înălţând şi grăind:*

---

[545] Ioannis Zizioulas, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, p. 175 apud Karl Christian Felmy, Dogmatica experinţei ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane, trad. de pr. prof. dr. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 258.

[546] Ioannis Zizioulas, *Creaţia ca Euharistie*, trad. de Caliopie Papacioc, Editura Bizantină, Bucureşti, 1999, p. 23.

[547] Revelator în acest sens este troparul ce urmează după Stihoavna Utreniei din prima luni a Postului Mare, unde credincioşii cântă: "În Biserica slavei tale stând, în cer ni se pare a sta Născătoare de Dumnezeu...".

[548] Prezenţa Sfinţilor Îngeri în cadrul Sfintei Liturghii a fost prezentată foarte documentat de pr. prof. dr. Nicolae Necula, „Pomenirea Sfinţilor Îngeri la Proscomidie", în: *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, IV (2004), p. 577-589. Pe acest studiu ne sprijinim pentru enunţarea aspectelor de mai jos. Special pentru concelebrarea liturgică a îngerilor şi a oamenilor p. 583-585.

[549] „Sfânta Liturghie, care este imaginea şi pregustarea împărăţiei lui Dumnezeu, nu se poate săvârşi fără prezenţa lor (a îngerilor n.n.)". *Ibidem*, p. 589.

Sfânt, Sfânt, Sfânt.... Cu aceste fericite Puteri şi noi, Iubitorule de oameni, Stăpâne, strigăm şi grăim: Sfânt eşti şi Preasfânt..."[550].

În special la începutul rugăciunii anaforalei ce urmează după Sanctus împreună-cântarea şi concelebrarea umano-angelică devin sensibil evidenţiate atât de Sfântul Ioan Gură de Aur, cât şi de Sfântul Vasile cel Mare[551].Cel mai important pasaj eshatologic al Sfintei Liturghii, neremarcat de majoritatea comentatorilor moderni, este de departe anamneza anaforalei care urmează cuvintelor de instituire şi precede epicleza:

> "*Aducându-ne aminte, aşadar, de această poruncă mântuitoare şi de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de înălţarea la ceruri, de şederea cea de-a dreapta, şi de **cea de a doua şi slăvită iarăşi venire***".

Aici Biserica îşi aduce aminte de viitor ca de un eveniment din trecut. Arhimandritul Ciprian Kern spunea: "În anamneza euharistică se şterg graniţele dintre trecut, prezent şi viitor...". Mitropolitul Ioannis Zizioulas comentează însă mai departe: "Amintirea viitorului dinamitează problematica scolastică clasică privitoare la semnificaţia de memorial a Euharistiei. Ea nu este comemorarea euharistică a unui eveniment din trecut. Euharistia ca anamneză nu se înrădăcinează în trecut - în crucea lui Hristos - ci în viitor, în Înviere şi în Împărăţia ce va veni"[552].

Introducând realităţile Eshatonului în istorie, Duhul Sfânt care transcende istoria liniară transformă continuitatea istorică într-o prezenţă[553]. Mântuitorul le-a spus ucenicilor: "*Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce ascultă cuvântul Meu şi crede în Cel ce m-a trimis **are** viaţă veşnică şi la judecată **nu va veni**, ci **s-a mutat** din moarte la viaţă*" (In. V, 24). Textul este asemănător celui liturgic, deoarece postulează intrarea în împărăţia lui Hristos înaintea judecăţii finale. Amintirea viitorului din anamneza euharistică este posibilă în virtutea acestui cuvânt al lui Hristos, pe care se întemeiază orice eshatologie prezenteistă. Ne aflăm în timpul lui Dumnezeu care le cuprinde pe toate, în acel "astăzi" al Bisericii, unde evenimentele iconomiei mântuirii devin cotemporale.

Sfântul Ioan Gură de Aur însuşi în *Tratatul despre Preoţie* este primul interpret al propriei Liturghii, pledând pentru interpretarea eshatologică a acesteia, atunci când consideră că preotul liturghisitor trebuie să săvârşească această taină ca şi cum „s-ar fi mutat în ceruri", deoarece încă în trup fiind, aduce lui Dumnezeu, „aceeaşi slujbă pe care o aduc

---

550 A se vedea orice ediţie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur.

551 Una din cele mai vechi anaforale unde este menţionată împreună-liturghisirea cu Sfinţii Îngeri este cea din Evhologhionul episcopului Serapion de Thmuis. Cf. Nicolae I. Popoviciu, *Epicleza euharistică*, Editura Nemira, Bucureşti, 2003, p. 148.

552 Ioannis Zizioulas, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, p. 176 apud Karl Christian Felmy, *op. cit.*, p. 259.

553 O prezentare detaliată a dimensiunii pnevmatologice a eclezilogiei în Idem, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, în "Internationale katholische Zeitschrift", 2 (1973), p. 111-127.

îngerii în ceruri“[554]. Dacă acest caracter eshatologic s-a păstrat în comentariile bizantine timpurii ale Sfintei Liturghii, el a fost reprimat în cele târzii. Profesorul german Karl Christian Felmy, unul din cei mai avizaţi cercetători ai istoriei interpretării Sfintei Liturghii Ortodoxe, a demonstrat într-un studiu de mare fineţe, comparând comentariile Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul şi cel al Sfântului Maxim Mărturisitorul cu cel al lui Nicolae Cabasila, cum în ultimul caracterul eshatologic al Sfintei Liturghii a fost reprimat. Pentru Sfântul Dionisie Sfânta Liturghie este o "icoană a celei săvârşite de cetele îngereşti", iar pentru Sfântul Maxim o pregustare a bunurilor veacului viitor. Aceste aspecte au fost reprimate în tâlcuirea lui Nicolae Cabasila, în centrul căreia stă prezentarea în simboluri a evenimentelor istorice ale vieţii lui Hristos[555].

Receptarea acestui comentariu în spaţiul răsăritean în dauna celor bizantine timpurii a dus la reprimarea înţelegerii eshatologice a Sfintei Liturghii şi transformarea ei într-o slujbă plină de simboluri, care rememorează imitativ viaţa lui Hristos întâmplată în urmă cu două mii de ani. În Rusia, spre exemplu, datorită unei largi răspândiri a comentariului Sfântului Maxim înţelegerea eshatologică a Liturghiei ca pregustare a veacului viitor s-a menţinut până la jumătatea veacului al XVII-lea. Icoana Mântuitorului între puterile îngereşti, (Spas v silah), o icoană profund eshatologică care domina iconostasul este înlăturată în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, devenind o expresie a reprimării caracterului eshatologic al Sfintei Liturghii[556].

2. Sfântul Vasile cel Mare – Vasiliada şi monahismul, chipuri ale Eshatonului

Sfântul Vasile cel Mare este primul care a înţeles că Liturghia euharistică nu este o simplă "escapadă pioasă" în lumea rugăciunii şi o întoarcere de la realităţile sociale ale lumii în care trăim prin închiderea în spaţiul eclezial, ci chemarea adresată fiecărui creştin să celebreze "taina fratelui" în afara Bisericii[557], în pieţele publice şi în mahalale, acolo unde se aud strigătele săracilor, ale bolnavilor şi ale marginalizaţilor. Sfânta Liturghie se termina în secolul al IV-lea cu rugăciunea Amvonului, când preotul îi invita pe credincioşi "Cu pace să ieşim", iar poporul răspundea "Întru numele Domnului"[558]. A pleca în lume din Biserică „întru numele Domnului“ înseamnă a duce mai departe viaţa pe care Dumnezeu o dăruieşte lumii, a participa la transformarea istoriei în Eshaton.

Stuctura de bază a Sfintei Liturghii se bazează pe două mişcări: prima este adunarea poporului pentru a auzi cuvântul lui Dumnezeu şi pentru a mânca Pâinea Vieţii (Lc 4, 16),

---

[554] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Tratatul despre Preoţie*, trad. de pr. Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 63-64.

[555] Cf. Karl Christian Felmy, *Die Verdrängung der eschatologischen Dimension der byzantinischen Göttlichen Liturgie und ihre Folgen*, în idem, Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von Heinz Ohme und Johann Schneider, (OIKONOMIA, 41), Erlangen, 2003, p. 180.

[556] *Ibidem*, p. 182-183.

[557] Cf. Ion Bria, *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodoxe Perspective*, WCC, Geneva, 1996, p. 20.

[558] Preopoziţia *întru* indică deopotrivă faptul de a sta şi a se mişca în, o odihnă care e şi neodihnă. Este un orizont în care pătrunzi şi în care te mişiţi. Cf. Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1987, p. 27-29.

deci a se împărtăşi din viaţa lui Dumnezeu, iar a doua este trimiterea creştinilor în lume pentru a învăţa toate neamurile şi a da mărturie despre viaţa cea nouă în Iisus Hristos[559].

Cum a făcut acest lucru Sfântul Vasile cel Mare? În timpul foametei din iarna anului 367-368, pe când Sfântul Vasile cel Mare era numai preot, a intervenit decisiv pentru asigurarea hranei săracilor şi îngrijirea medicală a bolnavilor. În 372, imediat după urcarea pe scaunul episcopal al Cezareii Capadociei a întemeiat o adevărată "cetate" la marginea cetăţii propriu-zise cu spitale, orfelinate, case de oaspeţi, şcoli, ateliere, mobilizând sute de oameni pe baza unui plan social sistematic, a cărui realizare a urmărit-o el însuşi pas cu pas, imitând astfel slujirea lui Hristos pentru oameni[560]. În centrul acestor aşezăminte a ridicat însă o biserică măreaţă, iar lângă ea un sediu al episcopului şi locuinţe pentru călugări[561].

Ne aflăm în faţa unei topografii sacre. Biserica aşezată în centrul cetăţii este un adevărat *axis mundi*, locul unde viaţa lui Dumnezeu se împărtăşeşte lumii, indicând astfel că diaconia creştină se naşte din Liturghie. Din punct de vedere teologic topografia vasiliadei ne spune că diaconia creştină încearcă să vindece şi să privească omul din perspectiva veşniciei, *sub specie aeternitatis*. Abia când suferinţa, bolile şi sărăcia sunt abordate din perspectiva pedagogiei mântuitoare a lui Hristos, răul este atacat şi biruit de la rădăcină, deoarece omul înţelege funcţia mântuitoare a suferinţei. Vasiliada nu este o simplă policlinică sau un azil social, căci atunci ne-am afla în sfera unui umanism antropocentric[562], ci îşi trage viaţa din Împărăţia lui Hristos, având ca bază iubirea pentru fiecare persoană umană, care are o valoare unică dată de prezenţa chipului lui Dumnezeu în orice om[563].

Vasiliada este astfel un alt loc unde istoria şi Eshatonul se întâlnesc. În cerul nou şi pământul nou pe care creştinii le aşteaptă va locui dreptatea (2 Petru, 3, 13), iar în Noul Ierusalim Dumnezeu va şterge orice lacrimă din ochii celor ce au plâns pe pământ, şi nu va mai fi nici durere, nici strigăt, nici plângere (Apoc. 21, 4). Întemeind Vasiliada, Sfântul Vasile şterge lacrimi aici pe pământ şi face ca măcar în centrul acestei cetăţi a carităţii să locuiască un dram de dreptate, făcând astfel din această cetate situată în afara Cezareei, un alt semn că nu aparţine lumii, un chip al Noului Ierusalim pe care îl aşteptăm, o „maternitate pentru eternitate“, un loc unde istoria trăieşte din lumina, din nobleţea şi din frumuseţea Eshatonului.

---

[559] Cf. Ion Bria, *op. cit.,* p. 24.

[560] Cf. Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, Editura Bizantină, Bucureşti, 2003, p. 199. Cu privire la instituţiile de asistenţă socială în Biserica veche, aşezăminte de ocrotire şi caritate pentru văduve, orfani şi fecioare vezi pr. prof. Liviu Stan, *Instituţiile de asistenţă socială în Biserica veche*, în "Ortodoxia", IX (1957), nr. 1, p. 95-118. Cu privire la concepţia socială a Sfântului Vasile vezi P. S. Antonie Plămădeală, „Idei sociale oglindite în viaţa şi activitatea Sfântului Vasile cel Mare“, în *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârşirea sa*, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1980, p. 284-311.

[561] O descriere detaliată a Vasiliadei oferă Stelianos Papadopoulos, *Viaţa Sfântului Vasile cel Mare*, trad. de diacon Cornel Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 2003, p. 251-255.

[562] Cf. Evangelos Theodorou, „Die Kirche als communio sanctorum bei Basilius“, în Albert Rauch und Paul Imhof SJ (Hrsg.), *Basilius – Heiliger der Einen Kirche*, (Regensburger Ökumenisches Symposion 1979), München, 1981, p. 75-77.

[563] Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Răspunderea socială a Bisericii în Europa – operă misionară şi ecumenică comună*, în Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective, volum realizat de Ioan I. Ică jr şi Germano Marani, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 6.

Un al doilea aspect al vieţii şi activităţii Sfântului Vasile, unde existenţa istorică întâlneşte profund eshatologia este idealul ascetic monahal, un punct central al vieţii sale. A dus viaţă ascetică alături de Sfântul Grigorie Teologul în Pont, iar ca episcop în lume ducea o viaţă riguroasă ascetică. Văzând că monahii eustaţieni, cei care îl urmau pe Eustaţie al Sevastiei, un ucenic al lui Arie, răspândiţi în întreaga Capadocie, arătau dispreţ faţă de credincioşii şi preoţii căsătoriţi[564], Vasile a pornit într-un pelerinaj spiritual în întregul Orient, spre a descoperi adevăratul monahism al Bisericii. În *Epistola 223*, adresată în 375 chiar lui Eustaţie al Sevastiei, Sfântul Vasile descrie ce l-a uimit profund în timpul vizitei la asceţii din Egipt, Palestina, Celesiria şi Mesopotamia:

> „M-am minunat de înfrânarea lor în mâncare şi băutură, le-am admirat stăruinţa în tot felul de munci, am rămas uimit de râvna lor neîntreruptă pentru rugăciune, văzând cum înlătură somnul şi cum îşi impun să se abţină de la orice poftă a firii, păstrându-şi în toată vremea mintea slobodă şi înălţată deasupra patimilor, în foame şi sete, în frig şi în golătate, fără să poarte grijă de trup […], lăsându-mi impresia că ar petrece într-un trup străin, ca şi cum **şi-ar avea cetăţenia în cer**“[565].

Întâlnim din nou oameni ce trăiesc pe pământ, dar au cetăţenia în cer. În persoana acestor asceţi cerul şi pământul se întâlnesc din nou. Ei trăiesc în istorie, dar vorbesc despre Eshaton prin întregul lor mod de vieţuire. Esenţa vieţii monahale primare nu consta în asumarea unor voturi severe, ci era o confirmare a jurămintelor baptismale obişnuite, novicele trebuind să se lepede de lume, să devină un străin şi un pelerin în toate cetăţile pământeşti, aşa cum Biserica nu era decât o „străină“, *paroikousa* în cetatea pământească[566].

Alcătuind regulamentele ascetice, valabile în gândirea Sfântului Vasile pentru toţi creştinii, el trasează axul principal în jurul căruia Biserica bizantină îşi va organiza apoi întreaga sa viaţă monastică. Influenţele exercitate de arhiepiscopul capadocian sunt atât de mari, încât nu s-au oprit la spaţiul ortodox, ci au pătruns şi în lumea catolică, astfel că până azi monahii din Răsărit şi din Apus, vorbesc lumii prin viaţa lor despre întâlnirea dintre Eshaton şi istorie, prin „viaţa îngerească“ dusă în trup[567].

Sfântul Vasile este cu adevărat părintele spiritual atât al monahismului răsăritean, cât şi al celui apusean, cel puţin în parte. Această afirmaţie poate fi fundamentată printr-un scurt itinerar al influenţelor spirituale exercitate de arhiepiscopul capadocian în ambele spaţii spirituale amintite. Dacă pornim din secolul al XVI-lea, citim în *Monumenta historica*, lucrare fundamentală cu privire la istoria Ordinului Iezuiţilor, că Ignaţiu de Loyola a studiat cu atenţie regulile monastice ale Sfântului Vasile înainte de a redacta propriile prescripţii ascetice. Iosif de Volokolamsk, unul din reformatorii monahismului rus de la sfârşitul

---

[564] Cf. Stelianos Papadopoulos, *op. cit.*, p. 81.

[565] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh. Corespondenţă (Epistole)*, trad. de pr. prof. dr. Constantin Corniţescu şi pr. prof. dr. Teodor Bodogae, (PSB 12), Editura IBMBOR, Bucureşti, 1988, p. 458.

[566] Cf. George Florovsky, „Antinomii ale istoriei creştine: Imperiul şi Pustia“, în idem, *Biserica, Scriptura, Tradiţia – Trupul viu al lui Hristos*, trad. de Florin Caragiu şi Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, Bucureşti, 2005, p. 358.

[567] Cf. Thomas Špidlík, S.J., *Spiritualitatea Răsăritului creştin. III – Monahismul*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 35-36.

secolului al XV-lea, mărturiseşte că regula sa monahală este compusă în totalitate din cea a Sfântului Vasile şi a Sfântului Teodor Studitul. În secolul al XI-lea, stareţul Nicon de la Muntele Negru, în apropiere de Antiohia, a scris un *Enchiridion* pentru monahii fugiţi din mânăstire din cauza saracinilor, care nu au mai reuşit să-şi ia cu ei cărţile din bibliotecă, în care le precizează acestora că singura stare monahală autentică este cea trăită în armonie totală cu regulile Sfântului Vasile. Reîntorcându-ne la Sfântul Teodor Studitul, aşadar în Constantinopolul secolului al IX-lea, aflăm dintr-o epistolă de-a sa că monahul care se conduce după regulile Sfântului Vasile cel Mare este în realitate purtat de Duhul Sfânt, iar monahul care nu respectă învăţătura acestuia nu crede în Hristos, Care a grăit prin gura sa. Opera legislativă a Sfântului Atanasie Athonitul concretizată în primul *Tipicon* al Sfântului Munte, redactat în anul 970 pe piele de capră, este aproape în totalitate de inspiraţie studită, deci vasiliană, fiind păstrată până azi ca o *magna charta* a Sfântului Munte în arhiva din Karies[568]. Putem adăuga la aceasta şi faptul că în *Tomosul Sinodal* al Sinodului constantinopolitan ţinut în lunile mai-august 1351, care constituie principalul text oficial al dogmei Energiilor Necreate, Sfântul Vasile este citat de nenumărate ori, apărând astfel ca Părintele Bisericesc cel mai vechi pe care se întemeiază practica şi doctrina isihastă[569], răspândită apoi în întreg răsăritul ortodox. Pentru a încheia acest itinerar ne întoarcem tot în apus, acolo unde l-am început, amintind pe însuşi „patriarhul monahismului apusean“, Sfântul Benedict de Nursia, a cărui dependenţă de Sfântul Vasile este foarte bine documentată în cercetările moderne[570]. În felul acesta Sfântul Vasile vorbeşte încă şi astăzi lumii despre destinul ei eshatologic, spiritualitatea sa influenţând multe ordine monahale, arătându-i că trebuie să treacă, pentru că rostul şi sensul ei este „cerul nou şi pământul nou“. Nu numai monahii, ci toţi creştinii au în viziunea Sfântului Vasile misiunea de a înfăţişa în istorie un nou mod de viaţă, cel „al lumii ce va să vină“[571].

Pentru viaţa sa dăruită Eshatonului şi Împărăţiei Cerurilor, Dumnezeu l-a chemat din această lume tocmai la 1 ianuarie 379, prima zi a anului, dar şi a opta, în care Stăpânul Hristos S-a tăiat împrejur, o zi ce „închipuieşte viaţa veacului ce va să fie“[572].

3. Sfântul Grigorie Teologul – „Adus-am, Doamne, Treimea în Roma cea nouă“[573]

La începutul anului 379, marcat încă de moartea bunului său prieten Vasile şi destul de bolnav, Sfântul Grigorie Teologul străbătea drumurile înzăpezite ale Anatoliei pentru a

[568] Cf. Teodor Bodogae, *Ajutoarele româneşti la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Editura Paralela 45, Piteşti, 2003, p. 34-37.
[569] Cf. „Tomosul Sinoduluil Constantinopolitan din mai-august 1351 – principalul text oficial al Dogmei Energiilor Necreate“, în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, I (2005), nr. 1, p. 65-111.
[570] Pentru detalii suplimentare şi informaţii bibliografice privitoare la influenţa Sfântului Vasile asupra celorlalţi autori de reguli monahale cf. Thomas Špidlík, „Die geistliche Dimension der Kirche bei Basilius“, în Albert Rauch und Paul Imhof SJ (Hrsg.), *Basilius – Heiliger der Einen Kirche*, (Regensburger Ökumenisches Symposion 1979), München, 1981, p. 82-83.
[571] Cf. George Florovsky, „Credinţă şi cultură“, în idem, *Biserica, Scriptura, Tradiţia – Trupul viu al lui Hristos*, trad. de Florin Caragiu şi Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, Bucureşti, 2005, p. 336.
[572] Stihiră din Cântarea a patra a canonului praznicului. *Mineiul pe Ianuarie*, Editura IBMBOR, Bucureşti., 1997, p. 16.
[573] Poemul II, I, 93.

ajunge la Constantinopol, chemat de verişoara sa Teodosia, una din marile doamne aristocrate ortodoxe ale Constantinopolului[574]. Moartea împăratului arian Valens petrecută în urmă cu câteva luni şi numirea lui Teodosie ca împărat al Imperiului au determinat mica comunitate ortodoxă din Constantinopol să-şi cheme un episcop propriu încercând restaurarea ortodoxiei în oraşul lui Constantin. Crescut într-o familie de aristocraţi şi instruit la cele mai bune şcoli ale vremii, Grigorie de Nazianz le-a apărut ca omul ideal. Toate bisericile se aflau în mâna arienilor, astfel că Grigorie a fost nevoit să slujească într-o biserică improvizată, pe care a numit-o Anastasia. Aici a rostit celebrele *Cinci cuvântări teologice*, în care a formulat în termeni fără echivoc teologia trinitară a deofiinţimii celor trei Persoane ale Sfintei Treimi[575].

La începutul anului 380 Teodosie grav bolnav este botezat de episcopul Ascholios al Tesalonicului, iar *Crezul* rostit de împărat a fost cel de la Niceea. Prin decretul *Cunctos populos,* promulgat la 28 februarie 380 la Tesalonic ortodoxia devine religie de stat, singura religie care avea dreptul să existe[576]. După ce episcopul arian Demofil al Constantinopolului refuză semnarea Crezului de la Niceea, Grigorie este instalat de Teodosie la 27 noiembrie 380 episcop al capitalei imperiului.

Deoarece macedonienii contestau dumnezeirea Sfântului Duh, Teodosie a convocat Sinodul II Ecumenic la Constantinopol în luna mai a anului 381. Grigorie este ales episcop al capitalei după moartea lui Meletiei al Antiohiei, dar este contestat de episcopii egipteni. Văzând certurile dintre partide şi contestarea canonicităţii alegerii sale, reproşându-i-se că era deja episcop al Sasimei, Grigorie se va distanţa de sinod, retrăgându-se în palatul episcopal[577]. Dar nu acesta principalul motiv al retragerii.

Sinodalii doreau să evite certurile legate de cuvântul *„omousios“*, pe care nu îndrăzneau să-l aplice Sfântului Duh, spre a-i câştiga şi pe macedonieni la acceptarea formulei de credinţă. Sfântul Grigorie afirmase însă în *Cuvântarea a 5-a teologică* deofiinţimea Sfântului Duh cu Tatăl, iar formularea homotimiei – „închinat şi mărit împreună cu Tatăl şi cu Fiul“ – părea acestui teolog al Sfintei Treimi a fi o garanţie insuficientă a adeziunii la divinitatea deplină şi totală a Sfântului Duh. Într-unul din poemele sale, Sfântul Grigorie Teologul exprimă ce înseamnă Sfânta Treime pentru el: „Din ziua în care am renunţat la cele lumeşti, ca să-mi consacru sufletul contemplării cereşti, prea luminoase, când înţelepciunea supremă m-a îndepărtat de cele trecătoare, din acea zi ochii mei au fost orbiţi de lumina Treimii a cărei strălucire depăşeşte tot ce poate concepe mintea omului... Din ziua aceea am murit faţă de lume şi lumea a murit faţă de mine şi aştept să fiu acolo unde este Treimea mea în toată strălucirea splendorii Sale“[578].

---

[574] Pentru familia lărgită a Sfântului Grigorie cf. Jean Bernardi, „Nouvelles perspectives sur la famille de Gregoire de Nazianze“, în *Vigiliae Christianae*, 38 (1984), p. 352-359.

[575] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993.

[576] Cf. pr. Adrian Gabor, *Biserică şi stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, Editura Bizantină, Bucureşti, 2004, p. 100-101.

[577] *Ibidem*, p. 243-245.

[578] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Poeme*, apud pr. prof. dr. Dumitru Popescu, Teologie şi cultură, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1993, p. 15.

Această Lumină, Treimea lui dragă nu putea fi trădată cu formule iconomice. Atunci când Grigorie vorbeşte despre Sfânta Treime nu există iconomie. De dragul Sfintei Treimi, pe care o adusese în Roma cea nouă, Episcopul Grigorie al Constantinopolului îşi părăseşte scaunul şi pleacă aparent învins, dar „purtător de cunună, care are pe Dumnezeu şi prieteni în Dumnezeu în locul unui scaun!"[579], cum va mărturisi în poemul autobiografic *Despre viaţa sa*.

Grigorie s-a reîntors la Nazianz, în Capadocia natală, mărturisind în acelaşi poem cum îşi va duce viaţa mai departe: „Voi sta cu îngerii", „Mă voi retrage cu Dumnezeu"[580]. Acest mod de vieţuire l-a intuit autorul sinaxarului zilei de 25 ianuarie, care a surprins în mod fundamental marea taină a vieţii sale: „Patria lui pământească a fost Capadocia Secunda, iar patria cerească, Ierusalimul cel de sus"[581]. Astfel, Sfântul Grigorie rămâne un episcop smerit care a trăit în istorie, hrănindu-se însă din frumuseţea strălucitoare a Eshatonului.

4. Sfântul Ioan Hrisostom – atletul care a alergat în lumina Eshatonului

După ce Grigorie Teologul a părăsit scaunul în anul 381, sinodalii l-au ales ca urmaş al său pe Nectarie, un nobil din Tarsul Ciliciei, cetatea Marelui Apostol Pavel, care va fi înlocuit la moartea sa în 397, la iniţiativa curţii imperiale, cu Sfântul Ioan Hrisostom. Instruit în ştiinţele profane ale timpului, cunoscător profund al Sfintei Scripturi din care îşi trăgea învăţăturile pentru viaţă, scriitor şi predicator de vocaţie, format la şcoala unei asceze severe, diacon şi preot în Antiohia, iniţiatorul multor opere de caritate, smerit şi iubit de credincioşii săi[582], Sfântul Ioan aducea cu sine toate aceste virtuţi în metropola lui Constantin cel Mare. Deşi chemat pe scaunul constantinopolitan de eunucul Eutropius, primul-ministru al împăratului Arcadie (395-408) şi hirotonit de episcopul Teofil al Alexandriei, Sfântul Ioan va intra în conflict cu eunucul Eutropius, deoarece acesta anulase vechiul drept de azil al bisericii, cu împărăteasa Eudoxia datorită cultului adus statuii sale ridicată chiar lângă Aghia Sofia, cu episcopul Teofil datorită găzduirii „fraţilor lungi" şi a monahilor egipteni care îi însoţeau, cu preoţii şi monahii care trăiau cu femei subintroducte şi cu episcopii simoniaci din zona Efesului[583].

Măsurile sale reformatoare luate în duhul Tradiţiei Părinţilor şi al Sfintei Scripturi şi rigoarea sa morală i-au adus pe de o parte ura tuturor celor amintiţi, iar pe de altă parte iubirea întregului popor, dar şi a clericilor şi episcopilor care l-au susţinut în aplicarea lor. Pe Sfântul Ioan Gură de Aur nu-l interesa pământul, ci privea mereu cerul, se hrănea din Adevărul Eshatonului, era un atlet al lui Hristos şi dorea mântuirea oamenilor[584]. El trebuia

---

[579] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Despre viaţa sa*, în Jean Bernardi, *Grigorie din Nazianz. Teologul şi epoca sa (330-390)*, trad. de Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 332.

[580] *Ibidem*.

[581] *Mineiul pe Ianuarie*, Editura IBMBOR, Bucureşti., 1997, p. 385.

[582] Pentru a putea fi dus la Constantinopol a fost luat din oraş într-o noapte de prefectul Asterius al Antiohiei, fără ca măcar el însuşi să ştie acest lucru. A acceptat totuşi să plece la Constantinopol, considerând că aceasta este voia lui Dumnezeu.

[583] Cf. Virgil Gheorghiu, *Gură de Aur – atletul lui Hristos*, Editura Deisis, Sibiu, 2004.

[584] După ce în 387, în timp ce era doar preot, salvase de la moarte cetăţenii Antiohiei, care urmau să fie executaţi după ce au distrus statuile imperiale din cauza creşterii impozitelor, Sfântul Ioan le-a spus: „Nu uitaţi,

să-şi păstreze sufletul curat şi să fie numai slujitorul lui Dumnezeu. Era mereu preocupat de Judecata de Apoi, de eshatologie, aşa cum mărturisise în prima cuvântare după hirotonia întru preot: „Tremur ca nu cumva după ce am vestit altora Evanghelia, să nu fiu eu însumi osândit“[585].

Datorită rigorii morale şi neacceptării nici unui compromis, Sfântul Ioan a fost judecat şi depus din scaun în toamna anului 403 de sinodul format din 36 de episcopi prezidaţi de Teofil al Antiohiei, ţinut în faţa Calcedonului cu acordul curţii imperiale pe locul numit „la Stejari“, pe baza unor acuzaţii total nefondate[586]. După un prim exil a fost rechemat să-şi reia scaunul din cauza unor semne dumnezeieşti şi a revoltelor populare, dar datorită intransigenţei de care dă din nou dovadă a fost exilat a doua oară la Cucuz în Armenia, printr-un decret semnat de Arcadie la 9 iunie 404[587].

Sinaxarul din 27 ianuarie surprinde sintetic două trăsături fundamentale ale personalităţii Sfântului Ioan Hrisostom: „El nu trecea cu vederea nedreptatea şi nu căuta la faţa oamenilor“[588]. Trebuie însă să ne întrebăm, ce înseamnă acest lucru privit din perspectiva teologiei eshatologice? Atât dreptatea, cât şi egalitatea tuturor oamenilor în faţa judecăţii lui Dumnezeu sunt atribute ale Eshatonului, căci ele vor locui în „cerul nou şi pământul nou“ pe care toată creaţia le aşteaptă. A trăi adevărat şi sincer aici pe pământ şi a nu trece cu vederea nedreptatea înseamnă a vorbi prin viaţa ta despre Eshaton, despre noul mod de viaţă „al lumii ce va să vină“.

Inocenţiu I al Romei conducându-se după orologiul veşniciei, nu după cel al istoriei, i-a confirmat Sfântului Ioan că ambele sinoade care l-au condamnat nu erau canonic constituite, dar nu a reuşit să se impună asupra curţii imperiale din Constantinopol, care văzând atitudinea sa a grăbit moartea Sfântului Ioan prin înăsprirea condiţiilor din exil.

Învinsul şi exilatul Ioan Gură de Aur din perspectiva istoriei omeneşti, a devenit însă în câţiva ani învingătorul din perspectiva istoriei cereşti. În noaptea de 13 septembrie 407, când Sfântul Ioan dormea în Comana, lângă bazilica Sfântului martir Vasilisc, acesta i s-a arătat, spunându-i: „Curaj, frate Ioane, mâine vom fi împreună (în cer n. n.)![589]“.

După ce a fost reabilitat în anul 412 la cererea papei Inocenţiu I, Patriarhul Proclu al Constantinopolului împreună cu împăratul Teodosie al II-lea i-au adus cu mare cinste moaştele în cetatea lui Constantin, într-o corabie împărătească şi le-au aşezat cu mare cinste sub altarul Bisericii Sfinţilor Apostoli la data de 27 ianuarie 438. Sfântul Ioan s-a întors pe scaunul pe care îl părăsise pe nedrept, iar poporul i-a strigat ca unui episcop încă în viaţă:

---

dacă sunteţi creştini, că patria voastră nu este pe pământ“. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia 17 către poporul Antiohiei*, apud Virgil Gheorghiu, *op. cit.*, p. 107.

[585] Cf. Virgil Gheorghiu, *op. cit.*, p. 161.

[586] Simpla lectură a capetelor de acuzare ale Sfântului Ioan îl poate convinge pe orice cititor de netemeinicia condamnării sale. O listă a celor 29 de acuzaţii aduse Sfântului Ioan la sinodul din septembrie 404 poate fi găsită în prima anexă a lucrării *Sfântul Ioan Gură de Aur/Cuvioasa Olimpiada Diaconiţa. O viaţă – o prietenie – o corespondenţă*, editor diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 187-189.

[587] Cf. Daniel Buda, *Hristologia antiohiană de la Sfântul Eustaţiu al Antiohiei până la Nestorie*, Editura Universităţii „Lucian Blaga“, Sibiu, 2004, p. 125-126.

[588] Mineiul pe Ianuarie, Editura IBMBOR, Bucureşti., 1997, p. 415.

[589] Cf. Virgil Gheorghiu, *op. cit.*, p. 161.

„Primeşte-ţi scaunul tău, sfinte!“[590], arătând că în viaţa bisericii sfinţii continuă să trăiască şi să făptuiască.

5. Concluzii: un epitaf, o chemare şi un testament

Sfântul Grigorie a compus mai multe epitafuri[591] în memoria membrilor familiei sale şi a prietenilor. Ni s-a păstrat un „epitaf al prieteniei“ dedicat de Grigorie Sfântului Vasile cel Mare, după trecerea acestuia la cele veşnice, în care prietenia adevărată a celor doi este descrisă *sub specie aeternitatis*:

> „Aici m-au pus cezareenii, pe mine Vasile,
> fiul lui Vasile, căpetenie între preoţi şi prietenul lui Grigorie
> pe care l-am iubit din toată inima. Dumnezeu să-i dea între toate fericirile pe-aceea de a ajunge curând la viaţa noastră: la ce bun să întârzii pe pământ şi să te mistui aici când gândul nostru este la o prietenie în ceruri?[592]“.

Sfântul Vasile îl cheamă în cer pe Grigorie, transmiţându-ne astfel că prietenia adevărată este eshatologică, la fel ca şi cultura, la fel ca şi viaţa, începe pe pământ, în istorie şi se continuă în ceruri, unde prietenii o vor putea trăi într-o mai mare comuniune şi frumuseţe în prezenţa Luminii Necreate a Sfintei Treimi. Doar câţiva ani mai târziu li s-a alăturat şi Sfântul Ioan Gură de Aur, astfel că doimea a devenit „treime de arhierei“, care împreună cu cetele îngereşti săvârşesc liturghia cerească la care luăm parte neîncetat şi noi cei aflaţi încă în istorie. La această comuniune a prieteniei curate şi sincere în umbra luminii şi a iubirii fără de început şi fără de sfârşit a Dumnezeului Celui Viu, pe care o pregustăm în această viaţă, ne invită la acest praznic Sfinţii Trei Ierarhi. Dar pentru a ajunge împreună cu ei în lumina Eshatonului suntem chemaţi să imităm modul lor de vieţuire şi astfel să dăm suflet lumii şi să ţinem vie societatea în care trăim nu numai prin sfinţenie şi rugăciune, ci ca martori activi ai binelui, adevărului, frumosului, dreptăţii aici în cetatea pămâtească, devenind astfel colaboratori ai instaurării tot mai depline în istorie a Împărăţiei lui Dumnezeu. Noi, studenţii, profesorii, preoţii şi ierarhii Bisericii să devenim „sufletul lumii“ asemenea „treimii de arhierei“ pe care o prăznuim, un concept care cuprinde îl el întreaga vocaţie şi misiune a creştinismului acestui nou mileniu[593]. A fi sufletul lumii nu înseamnă a te diferenţia de ceilalţi oameni prin spaţiul (*topos*) şi timpul (*chronos*) în care trăieşti, ci prin modul nou de viaţă (*tropos)*.

Europa se află în căutarea sufletului său, pe care l-a pierdut în ultimele decenii, iar teologia Sfinţilor Trei Ierarhi ai cărei moştenitori suntem o poate ajuta să îl redescopere.

---

[590] Mineiul pe Ianuarie, p. 416.

[591] Epitaful, originar un text destinat să fie scris pe un mormânt, a devenit un gen literar foarte răspândit în antichitate.

[592] Citat după Jean Bernardi, *Grigorie din Nazianz…*, p. 243.

[593] Cf. Guido Vergauwen, *Le Christ, Nouvel Adam, manifeste pleinement l'homme à lui-même*, prelegere susţinută în Amfiteatrul Dumitru Stăniloae al Facultăţii de Teologie Ortodoxă a Universităţii Bucureşti, cu ocazia decernării titlului de Doctor Honoris Causa, în data de 17 iunie 2005.

Faptul că pe lângă dimensiunea politico-economică se detaşează în ultimii ani o dimensiune nouă, cultural-spirituală a făcut ca în decembrie 1997 Parlamentul European să adopte un buget care făcea explicit referinţă la **„Un Suflet al Europei".** Părinţii fondatori ai Europei unite sunt creştin-democraţii, (Alcide de Gasperi, Konrad Adenauer, Robert Schuman, Jean Monet, Denis de Rougemont etc.) care au redefinit relaţiile dintre individ, societate şi stat, cât şi stat-stat, evitând extremele periculoase ale individualismului liberal şi colectivismului socialist. Statul subsidiar şi federal, după principiul subsidiarităţii, a fost preluat din doctrina socială a Bisericii catolice şi a intrat în articolul 36 al Tratatului de la Maastricht. Subsidiaritatea postulează primatul societăţii asupra statului, plecând de la persoană la comunitate, de la comunitate la stat şi de la stat la federaţie. Statul subsidiar este un stat limitat şi descentralizat. Conexiunea personalism-subsidiaritate-federalism este vitală. Persoana este noţiunea cheie – necunoscută în cultura asiatică – a Europei unite, noţiune născută la Niceea şi Constantinopol în secolul al IV-lea. Constantin Noica spune că atunci s-a născut Europa, care rămâne trinitară. Persoana creştină transcende individul care trăieşte pentru sine şi cetăţeanul care trăieşte pentru stat, rupând cercul vicios al pendulării între individualism şi colectivism, prin virtuţile credinţei, iubirii şi speranţei, orientate pe verticală către Dumnezeul Treime de iubire[594].

Urmând îndemnul Sfântului Apostol Pavel, „Aduceţi-vă aminte de mai-marii voştri, care v-au grăit vouă Cuvântul lui Dumnezeu; priviţi cu luare aminte cum şi-au încheiat viaţa şi urmaţi-le credinţa" (Evrei 13, 7), citez în cele din urmă finalul testamentului redactat, nu tocmai întâmplător la praznicul Sfinţilor Trei Ierarhi din anul mântuirii 1978, de părintele Ioan G. Coman, fost profesor de patrologie la facultatea noastră: „Clasicismul Greco-latin e un panteon al frumuseţii, cum nu se găseşte în nici o altă cultură a lumii. Frumuseţe a raţiunii, a artei şi a vieţii. Sfinţii Părinţi sînt o liră a harului şi a lacrimilor după mântuire. Paginile lor mi-au creat o viziune nouă. Plec de aici ca să mă întâlnesc aievea cu înţelepţii clasici şi cu Sfinţii Părinţi"[595].

Fideli crezului de la Niceea şi Constantinopol, care este „testamentul teologic" al părinţilor capadocieni, al Sfântului Vasile şi al Sfântului Grigorie, mărturisim şi noi împreună cu ei că „aşteptăm învierea morţilor şi viaţa veacului ce va să fie", aşteptăm să ne întâlnim cu Sfinţii Părinţi, ştiind că teologia aşteptării este mai mare decât teologia speranţei, deoarece vorbeşte şi trăieşte deja „aici şi acum" din frumuseţea Eshatonului!

---

[594] Cf. Ioan I. Ică jr., „Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident şi în Europa de azi", în Ioan I. Ică jr./Germano Marani, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 47-52.

[595] „Testament olograf", în: *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, III (2003), p. 295.

Bibliografie selectivă:

Actele martirice, traducere de pr. prof. Ioan Rămureanu şi pr. prof. Teodor Bodogae, (PSB, 11), Editura IBMBOR, Bucureşti, 1982.

Apologeţi de limbă greacă, traducere de pr. prof. T. Bodogae, pr. prof. Olimp Căciulă, pr. prof. Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1997.

Apologeţi de limbă latină, traducere de prof. N. Chiţescu ş.a., (PSB, 3), Editura IBMBOR, Bucureşti, 1981.

Fericitul Augustin, *Confessiones - Mărturisiri*, traducere de prof. dr. Nicolae Barbu, (PSB, 64) Editura IBMBOR, Bucureşti, 1985.

Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească. Martirii din Palestina*, traducere de pr. prof. T. Bodogae, (PSB, 13), Editura IBMBOR, Bucureşti, 1987.

Grigorie Taumaturgul, Sfântul, *Discurs adresat lui Origen în Cezareea Palestinei*, traducere de pr. prof. Constantin Corniţescu, (PSB, 10), Editura IBMBOR, Bucureşti, 1984.

Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, trad. de pr. prof. Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, Bucureşti, 2003.

Aurelian C. Marinescu, *Semnificaţia convertirii la creştinism în teologia secolelor I-III*, (Teză de doctorat), Bucureşti, 1999.

Ghislain Lafont, *O istorie teologică a Bisericii. Itinerarul, formele şi modelele teologiei*, traducere de Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003.

Jaroslav Pelikan, *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei: I - Naşterea tradiţiei universale (100-600*), traducere de Silvia Palade, Polirom, Iaşi, 2004.

Baconsky, Teodor, *Râsul Patriarhilor. O antropologie a deriziunii în patristica răsăriteană*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996.

Bardy, Gustave, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1949.

Pr. Daniel Benga, *Pregătirea pentru botez şi botezul catehumenilor în Ierusalim după descrierea pelerinei Egeria şi după Catehezele Mistagogice ale Sfântului Chiril*, în "Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă Bucureşti", I (2001), p. 257-288.

Idem, *Creştinism şi Imperiu. "Teologia politică" de la Meliton de Sardes la Augustin*, în: Teologie şi politică: De la Sfinţii Părinţi la Europa Unită, volum coordonat de Miruna Tataru-Cazaban, Editura Anastasia, Bucureşti, 2004, p. 40-58.